ILMU FIKIH

ILMU FIKIH

Idris Siregar, S.Th.I., M.Ag

ILMU FIKIH

Penulis

Idris Siregar, S.Th.I., M.Ag

Editor/ Penyunting

Bismi Radiah, M.Ag.

Penyelaras Akhir

Minan Nuri Rohman

Cover & Layout:

M. Aqibun Najih

Penerbit:

Trussmedia Grafika

Jl. Gunungan, Karang, RT.03, No.18 Singosaren,
Banguntapan, Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY)
Phone/ WA: 08 222 923 86 89
Email: one_trussmedia@yahoo.com

Cetakan Pertama, Maret 2022

x + 226; 14,5 x 21 cm

ISBN: 978-623-5528-24-3

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِيْنَ ، وَالعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ ، فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِيْنَ ؛ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الأَنْبِيَاءِ وَالمُرْسَلِيْنَ ،نَبِيِّنَا وَحَبِيْبِنَا مُحَمَّدٍ أَرْسَلَهُ اللهُ رَحْمَةً لِلْعَالَمِيْنَ ، وَعَلَى اَلِهِ أَزْوَاجِهِ الطَّاهِرَاتِ أُمَّهَاتِ المُؤْمِنِيْنَ ، وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِيْنَ وَأَصْحَابِهِ الغُرِّ المَيَامِيْنِ ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّيْنِ ، أَمَّا بَعْدُ

Segala puji bagi Allah swt. yang telah menurunkan Alquran sebagai petunjuk dan rahmat untuk semesta alam. Salawat dan salam semoga tetap dilimpahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad saw. dan para sahabat serta pengikut-pengikut setia beliau hingga akhir zaman. Hanya dengan rahmat dan hidayah Allah, penulis berhasil menyelesaikan penulisan Buku yang berjudul **"Ilmu Fikih".**

Buku ini awalnya merupakan makalah-makalah penulis sewaktu duduk di program Pasca Sarjana UIN SU sebagai mata kuliah Fikih, kemudian setelah di presentasikan, maka penulis merasa perlu untuk di publikasikan dengan beberapa perbaikan, dan juga disesuaikan dengan silabus-silabus yang ada di lingkungan kampus atau perguruan tinggi, baik negeri maupun

swasta. Buku kecil ini adalah modal dasar bagi para pegiat fikih, karena tanpa dasar yang kokoh maka ilmu yang banyak akan roboh dengan sendirinya. Buku **Ilmu Fikih** ini di peruntukkan bagi mahasiswa-mahasiswa yang berkecimpung di dalam dunia fikih, dan umumnya bagi mahasiswa yang mempelajari mata kuliah fikih. Karena mata kuliah fikih adalah mata kuliah yang wajib bagi setiap jurusan yang ada di perguruan tinggi Islam dan juga bisa bagi khalayak umum yang ingin mempelajari fikih secara otodidak.

Terima kasih secara khusus saya tujukan kepada ayahanda dan ibunda penulis, yang telah mengasuh dengan penuh kasih sayang, dan tanpa lelah berdoa bagi keberhasilannya anaknya. Penulis hanya dapat memohon kepada Allah swt. semoga berkenan menerima segala kebaikan dan ketulusan mereka serta memberikan sebaik-baik balasan atas amal baiknya. Amin. Akhirnya dengan berserah diri kepada Allah swt. semoga upaya yang dilaksanakan secara sistematis, terencana, terukur dan terlaksana guna menghasilkan karya yang bermanfaat. Penulis teringat dengan perkataan Sang Proklamator: **JAS MERAH** (*Jangan Sekali-kali Meninggalkan Sejarah*), dan bangsa yang besar adalah bangsa yang bisa menghargai jasa-jasa Pahlawannya.

Akhirnya, penulis mengharapkan masukan, kritik dan saran demi perbaikan dan kesempurnaan penulisan buku ini. Meski jauh dari sempurna, kiranya karya kecil ini ada manfaatnya.

Medan, 11 Februari 2022
Penulis

Idris Siregar

DAFTAR ISI

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUMATERA UTARA MEDAN

BAB I

KONSEP FIKIH DAN UṢHUL FIKIH

A. Pengertian Fikih dan Uṣhul Fikih

Secara praktis, fikih mendapat pengertian yang disamakan dengan makna syari'ah (*syara'*) atau hukum Islam, jika mengkaji kembali dari sisi sejarah dan makna yang dituju, penggunaan redaksi fikih dan hukum syariat tidaklah sama. Kata *syarî'ah* secara *harfiyah* (etimologi) maknanya lebih mengarah kepada jalan menuju sumber air atau sumber kehidupan. Makna ini jika dikaitkan dengan pemahaman agama, maka akan ditemukan maksud dari kata *syarî'ah* adalah lebih cenderung kepada makna jalan kehidupan yang baik, atau sejalan dengan fungsi agama, sehingga *syarî'ah* yang pada gilirannya memberikan pemahaman makna yang setara dengan *ad-dîn* atau agama.[1] Sebagaimana semua agama, selalu ada yang disebut Tuhan dan ritual. Syarat sebuah agama inilah menunjukkan pemahaman bahwa jika *syarî'ah* adalah penentu jalan, maka Allah adalah subjeknya,

[1] Zaini Rahman, Fikih Nusantara dan Sistem Hukum Nasiona Perspektif Kemaslahatan Kebangsaan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 38.

sedangkan pelaku ritual atau tindakan menuju Tuhan adalah manusia sebagai subjeknya.[2]

Dalam pemahaman dasar, pengertian *syarî'ah* mencakup keseluruhan pondasi agama, yakni akidah, moralitas, dan hukum. Abad kedua hijriyah, *syarî'ah* hanya membahas mengenai hukum, karena ketika itu sudah mulai bermunculan pemikir yang mengarah kepada kajian yang bersifat disipliner, sehingga bahasan lain seperti teologi dan disiplin ilmu lain tidak masuk lagi dalam cakupan *syarî'ah*. Perpisahan makna antara agama dan *syarî'ah* dimulai saat itu, karena agama dinilai sebagai sesuatu yang bersifat universal, sedangkan *syarî'ah* berlaku sesuai dengan masing-masing umat yang tentunya diyakini berbeda dengan umat sebelumnya.[3]

Priode awal selepas masa Rasulullah, dalam upaya menjelaskan sumber *syarî'ah*, dikenal dua sumber utama yakni al-Qur'an dan al-Hadis̈, yang dalam tradisi pemikiran Islam lebih populer dengan sebutan *nash* atau teks. Perubahan zaman yang selalu terjadi dalam berbagai generasi dan kondisi, sehingga fenomena dan kebutuhan pun ikut berubah. Fakta bahwa al-Qur'an danal-Hadis̈ tidak merinci secara total untuk menjawab fenomena yang ada, maka dibutuhkanlah pendalaman dan pemahaman yang tetap dalam naungan *syara*', melalui kesadaran inilah kemudian muncul istilah fikih atau yang memiliki makna pengertian atau pemahaman.[4]

---

[2] Ahmad Hasan, The Principle of Islamic Jurenprudence, Volume I Cet. I, (Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), 1.

[3] Amir Syarifuddin, Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam, (Padang: Angkasa Raya, 1993), 14.

[4] Muhammad Ibn Ya'qub al-Fairuzubadiy, al-Qamus al-Muhith, Cet. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 659.

Secara etimologi, kata fikih dapat disetarakan dengan kata *al-'Ilm* (ilmu), fikih juga berkonotasi makna dengan *al-faḥm* atau pemahaman yang gilirannya menyimpan makna *al-faḥmun 'amîq*. Berdasarkan fakta inilah kemudia fikih dapat diartikan ilmu yang mendalam. Secara istilah, fikih dapat dipahami dalam dua pemahaman yakni pemahaman tentang hukum-hukum syari'at yang berkaitan dengan perbuatan dan perkataan *mukallaf* dan Hukum-hukum syari'at itu sendiri. Perbedaan kedua pemahaman tersebut adalah yang pertama digunakan untuk mengetahui hukum-hukum, sedangkan yang kedua adalah untuk status berbagai hukum.[5]

Istilah fikih dipahami dengan kata *ra'yu* yang berarti pendapat yang bersifat subjektif. Melalui pemahaman inilah muncul perbedaan antara makna *fikih* dengan *'ilm*. *'Ilm* hingga saat ini dipahami dengan pengetahuan yang sistematis, sedangkan fikih lebih kepada proses atau kegiatan dan usaha dalam memahami sesuatu perkara hukum berdasarkan *nash*. Dalam ruang lingkup pembahasannya, istilah *'ilm* mencakup secara universal kepada seluruh disiplin ilmu pengetahuan, sedangakan fikih hanya terbatas kepada hukum dalam Islam atau paling luasnya adalah seluruh masalah-masalah keagamaan. Hal ini terindikasi dan diyakini sebagai sebab lahirnya karya Imam Abu Hanifah yang berjudul *fiqhu al-akbar* yang di dalamnya adalah membahas masalah-masalah keagamaan yang dogmatif dan teologis.[6]

Dalam tahap selanjutnya, fikih mulai berkembang dan menjadi panduan praktis dalam menjalankan *syari'ah* Islam.

---

5 Yasin dan Solikun Hadi, Fikih Ibadah, (Kudus: STAIN Kudus, 2008), 7.

6 Fazlur Rahman, Islam, alih bahasa oleh Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), 142.

Keadaan yang selalu berubah sesuai zaman, menuntut pemikir hukum saat itu agar dapat merespon fenomena yang ada, baik fenomena itu sudah memiliki rujukan rinci dalam *nash* ataupun tidak, sehingga mulailah muncul karya-karya hebat dari pemikir muslim yang hebat. Pada fase ini, makna fikih mengarah kepada hukum, bukan hanya pemahaman dan penalaran akan *nash* semata. Sebagai hukum, fikih didefinisikan dengan disiplin ilmu hukum Islam yang bersifat alamiyah berpondasikan dalil-dalil yang terperinci.[7]

Secara harfiah, fikih terambil dari bahasa Arab *faqiha-yafqahu-fiqhan* yang menyimpan makna mengerti atau memahami.[8] Fikih juga dimaknai dengan pemahaman mengenai hukum-hukum *syarî'ah* dan penegakan makna hukum-hukum *syarî'ah* berdasarkan aturan-aturan rinci yang diperlukan. Dalam redaksi lain juga disebutkan bahwa fikih mepupakan koreksi para ulama *mażâhib* dalam usaha menetapkan aturan kehidupan beragama.[9]

Secara definitif, fikih berarti ilmu tentang hukum-hukum *syar'i* yang bersifat *amaliyah* yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang *tafsili*. Dalam definisi ini, fikih diibaratkan ilmu karena fikih sama seperti ilmu pengetahuan. Fikih pada dasarnya tidak sama dengan ilmu sebagaimanadijelaskan sebelumnya, fikih bersifat *ẓanni*. Fikih adalah apa yang dapat dicapai oleh *mujtahid* dengan *ẓan*-nya, sedangkan ilmu tidak bersifat *ẓanni* seperti fikih,namun karena *ẓan* dalam fikih kuat,

---

7 'Abdul Wahab Khalaf, Ilmu Ushul al-Fiqh, Cet. VII, (Kairo: Dar al-Qalam lil at-Tiba' wa at-Tauzi', 1978), 11.

8 Syafiq Garbal, Al-Mausu'ah al-'Arabiyah al-Mayussarah, (Kairo: Dar al-Qalam, 1965), 1304.

9 Jasser Audah, Maqashidussyari'ah As Philoshophy of Islamic Law, (Selangor: Villin Press, 2010), xxi.

maka dinilai mendekati kepada ilmu, karena itulah dalam definisi ini ilmu digunakan juga untuk fikih.[10]

Dalam redaksi lain, fikih ketika disandarkan kepada al-Qur'an dan al-Hadiṡ, makna fikih adalah pengetahuan yang luas dan mendalam mengenai perintah-perintah dan realitas Islam yang tidak memiliki relevansi khusus dengan disiplin ilmu tertentu. Dalam kajian ulama', sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, dimaknai sebagai pemahaman yang mendalam mengenai hukum-hukum dalam Islam.[11]

Sebagaimana semua definisi, harus *jami'* dan *mani'*, sehingga perlu adanya pemetaan pemahaman dalam mendefinisikan fikih, yakni sebagai berikut:

1. Fikih hanya tentang hukum-hukum *syara'*, dengan demikian berarti selain hukum-hukum yang berlandaskan penalaran *syara'*, tidak masuk dalam fikih.
2. Fikih berbicara mengenai *syara'* yang bersifat '*amâliyah*, dengan demikian, akidah maupun tasawuf atau selain *syara'* yang bersifat '*amâliyah* tidak dapat dikatakan fikih.
3. Fikih harus berlandaskan kepada dalil-dalil terperinci (*tafshîliyah*).
4. Fikih digali berdasarkan ijtihad yang sistematis.[12]

Berdasarkan pemahaman sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa pada hakikatnya fikih dapat dipahami dari empat sudut pandang. Pertama, fikih merupakan ilmu tentang syara'. Kedua,

---

[10] Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, Jilid 1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 3.

[11] Murthada Muthahari dan Muhammad Baqir as-Shadr, Pengantar Ushul Fiqh dan Ushul Fiqh perbandingan, (t.tp: Pustaka Hidayah, 1993), 176.

[12] Zaini Rahman, Fikih Nusantara dan Sistem Hukum Nasiona Perspektif Kemaslahatan Kebangsaan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 41-42.

fikih mengkaji hal-hal yang bersifat *'amaliyah furu'iyah* (praktis dan bersifat cabang). Ketiga, pengetahuan tentang hukum syara' yang didasarkan pada dalil *tafsili* yakni al-Qur'an dan Sunnah. Keempat, fikih digali dan ditentukan melalui penalaran dan *istidlal* (penarikan kesimpulan) mujtahid.[13]

Mempertimangkan berbagai pendapat ahli hukum Islam tenang fikih, dengan demikian fikih dapat dipahami sebagai interpretasi para ulama' dalam berijtihad yang disandarkan kepada dalil-dalil yang rinci dengan berbagai pertimbangan serta pemahaman dalam hal disiplin ilmu terkait, selain itu fikih juga menyimpan arti bahwa segala sesuatu yang melekat pada hukum itu sendiri, dengan demikian fikih adalah hukum dalam Islam dan hasil dari pemahaman pakar dalam bidang fikih. Dalam berijtihad, ulama tidak bisa melakukan ijtihad tanpa adanya dasar yang menjadi pondasi pengambilan hukum. Pondasi ini pada gilirannya dikenal dengan uṣhul fikih.

Uṣhul fikih terdiri dari dua kata, yaitu kata uṣul dan kata fikih. Kata uṣul merupakan jamak (*plural*) dari kata *aṣl*.[14] Kata uṣul secara etimologis menyimpan makna berakar, berasal, pangkal, asal, sumber, pokok, induk, pusat, asas, dasar, semula, asli, kaidah, dan silsilah.[15] Kata fikih ketika dikaitkan dengan uṣul sehingga menjadi uṣhul fikih, maka definisinya menjadi dasar-dasar untuk mengetahui hukum-hukum syara' yang diambil dari dalil-dalil secara *tafsiliyah*, Misalnya, ṣalat menurut fikihnya adalah wajib, dan menurut uṣul fikih nya adalah dalil *syara'* yang menyatakan perintah untuk mendirikan shalat.

---

[13] Fathurrahman Djamil, Filsafat Hukum Islam, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 9.

[14] Muhamad Abu Zahrah, Ushul al-Fiqh, (Kairo : Dar al-„Arabi, tt.), 6.

[15] Ahmad Warson Munawwir, Kamus al-Munawwir, (Yogyakarta: Ponpes al-Munawwir Krafyak, 1983), 29-30.

Secara terminologi uṣhul fikih dapat dipahami dengan metode-metode yang dipakai untuk mengistinbatkan hukum dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Metode istinbat tersebut ada yang berhubungan dengan kaidah-kaidah kebahasaan, karena al-Qur'an diturunkan berbahasa arab, ada yang berhubungan dengan tujuan hukum, dan ada pula dalam bentuk penyelesaian dari dalil-dalil yang terlihat bertentangan yang disebut dengan *tarjih*.[16] Uṣhul fikih adalah ilmu pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang membawa kepada usaha merumuskan hukum dari dalil-dalil yang terperinci.[17] Dalam arti sederhana, uṣhul fikih adalah kaidah-kaidah yang menjelaskan cara-cara mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya.

Para ahli hukum Islam mengungkapkan definisi ilmu uṣhul fikih dalam berbagai redaksi. Secara detail Abu Zahrah mengatakan bahwa ilmu uṣhul fikih adalah Pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan kepada mujtahid tentang metode-metode untuk mengambil hukum-hukum suatu perbuatan dari dalil-dalil yang terperinci.[18]

Menurut Abdul Wahab Khallaf, uṣhul fikih adalah Pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan kajian-kajian yang digunakan untuk menemukan hukum-hukum syarak suatu perbuatan yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci.[19]

Al-Amidi menyatakan bahwa uṣhul fikih adalah dalil-dalil fikih dari segi penunjukannya kepada hukum-hukum *syara'* serta

---

[16] *Ibid.*1-2.

[17] Muktar Yahya dan Fatchurrahman, Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islami, (Bandung: AlMa'arif, 1986), 17.

[18] Muhammad Abu Zahrah, Ushul Fiqh (Mesir: Darul Fikri al-'Araby, 1958), 7.

[19] Abdul Wahab Khallaf, 'Ilmu Ushul al-Fiqh, Cet. Ke-12 (Kairo, Dar al-Qalam, 1978), 12.

bagaimana orang-orang yang kompeten menetapkan hukum dari dalil-dalil secara global, bukan secara sepsifik (*tafṣili*).[20]

Menurut Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy uṣul fiqh adalah ilmu yang mengungkapkan metode yang telah ditempuh para Mujtahidin, sebagaimana kita dapat mengatakan bawa ilmu uṣul fiqh adalah ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum, atau ilmu yang menerangkan dasar-dasar ilmu fikih.[21]

Abdul Hamid Hakim memaknai uṣul fikihsebagai dalil fikih secara global, sebagaimana ucapan para ulama"suatu yang dikatakan sebagai perintah adalah menandakan sebuah kewajiban, suatu yang dikatakan sebagai larangan adalah menandakan sebuah keharaman, dan suatu yang dikatakan sebagai perbuatan Nabi Muhammad saw., *ijma*' dan *qiyas* (analogi) adalah sebuah hujjah".[22]

Berdasarkan penjelasan di atas dapat diketahui bahwa uṣul fikih adalah sebuah petunjuk yang menjadi acuanuntuk membatasi dan menjelaskan metode yang harus diikuti seorang ahli fikih dalam usahanya menggali dan mengeluarkan hukum syara' berdasarkan dalil, sedangkan fikih adalah hukum-hukum syara' yang telah digali dan dirumuskan dari dalil-dalil menurut aturan yang sudah ditentukan. Adapun hal-hal yang diperbincangkan dalam uṣhul fikih adalah kaidah-kaidah *fikih iyah*, kaidah-kaidah *uṣuliyah*, kaidah-kaidah bahasa, dan metode-metode dalam berijtihad.[23]

---

[20] Abu Hasan Ali bin Muhammad al-Amidi, Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam, Juz I (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1404 H), 8.

[21] Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra,1997), 3.

[22] Abdul Hamid Hakim, Mabadi Awwaliyah Fi Ushul al-Fiqhi wa al-Qawa'id al-Fiqhiyyah, (Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra, t.t.), 6.

[23] Syakir Jamaluddin, Kuliah Fikih Ibadah, (Yogjakarta: LPPI UMY, 2010), 3.

B. Hubungan Fikih dan Uṣhul Fikih

Hubungan uṣhul fikih dengan fikih adalah seperti hubungan ilmu mantiq (logika) dengan filsafat, mantiq merupakan kaidah berpikir yang memelihara akal agar tidak terjadi kerancuan dalam berpikir. Hubungan ilmu nahwu dengan bahasa arab juga bisa menjadi contoh, ilmu nahwu sebagai gramatika yang menghindarkan kesalahan seseorang di dalam menulis dan mengucapkan bahasa arab. Demikian uṣhul fikih diumpamakan dengan limu mantiq atau ilmu nahwu, sedangkan fikih seperti ilmu filsafat atau bahasa Arab, sehingga ilmu uṣhul fikih berfungsi menjaga agar tidak terjadi kesalahan dalam mengistinbatkan hukum.[24]

Uṣhul fikih menjadikan fikih dapat difahami dengan benar. Ijtihad tidak akan bisa dilakukan tanpa berpijak kepada landasan metodologi yang benar, maka semestinya metodologi fikih atau ilmu uṣul lebih dulu ada daripada fikih itu sendiri. Fenomena yang ada adalah produk pemikiran fikih lebih dulu muncul ke tengah umat daripada uṣhul fikih itu sendiri. Hal ini tidak berarti bahwa keberadaan fikih mendahului keberadaan uṣulnya, yang terjadinya hanyalah masalah penyusunan dan perumusannya sebagai disiplin ilmu. Uṣhul fikih sebagai metode berfikir dan merusmuskan hukum-fikih tentu sudah ada sejak adanya hukum fikih itu sendiri. Sebagaimana adanya bahasa Arab yang telah dipraktikan lebih dahulu daripada penyusunan ilmu Nahwu, bukan berarti bahwa bahasa Arab sebelum adanya ilmu Nahwu tidak menggunakan kaidah berbahasa yang benar. Hanya saja uṣhul fikih sebagai ilmu memang baru termodifikasikan dengan

---

24 Hasbiyallah, *Fiqh dan Ushul Fiqh Metode Istinbath dan Istidlal*, (Bandung: PT Remaja, 2014),4.

sistematis pada abad kedua Hijrah, tegasnya ketika Imam Al-Syafi'i telah menuangkan rumusan-rumusan uṣul fikihnya dalam kitab Al-Risalah.[25]

Objek fikih adalah hukum yang berhubungan dengan perbuatan mausia beserta dalil-dalilnya yang terperinci. Adapun objek uṣ hul fikih adalah mengenai metodologi penetapan hukum-hukum tersebut. Kedua disiplin ilmu tersebut sama-sama membahas dalil-dalil syara', tetapi tinjauannya berbeda, fikih membahas dalil-dalil tersebut untuk menetapkan hukum-hukum cabang yang berhubungan dengan perbuatan manusia, sedangkan uṣhul fikih meninjau dari segi metode penetapan, klasifikasi argumetasi, serta situasi dan kondisi yang melatar belakangi dalil-dalil tersebut.[26]

Uṣhul fikih merupakan ilmu yang secara garis besar mengkaji cara-cara menginstinbat (menggali hukum). Tujuan dari uṣ hul fikih adalah untuk mengetahui jalan dalam mendapatkan hukum syara' dan cara-cara untuk menginstinbatkan suatu hukum dari dalil-dalilnya. Dengan menggunakan uṣhul fikih, seseorang dapat terhindar dari jurang *taklid*.[27] Uṣhul fikih itu juga sebagai pemberi pegangan pokok atau sebagai pengantar dan sebagai cabang ilmu fikih itu.Dapat dikatakan bahwa uṣul fikih sebagai pengantar dari fikih, memberikan alat atau sarana kepada fikih dalam merumuskan, menemukan penilaian-penilaian syari'at dan peraturan-peraturannya dengan tepat.[28]

---

25 Perhatikan analisis Ahmad Muhammad Syakir dalam Pengantar dan Tahqiqnya terhadap kita Ar Risalah Imam Asy Syafi'i, (Beirut: Dar el Kutub al Ilmiyah, tt.) h, 5.

26 Ahmad Muhammad Syakir dalam Pengantar dan Tahqiqnya terhadap kita Ar Risalah Imam Asy Syafi'i, (Beirut: Dar el Kutub al Ilmiyah, tt.) h, 5.

27 Basiq Djalali, *Ilmu ushul fiqh* , (Jakarta: Kencana, 2010), h. 17.

28 Saidus Syahar, *Asas-asas hukum Islam*, (Bandung: Alumni , 1996) , h. 35.

Hukum yang digali dari dalil atau sumber hukum itulah yang kemudian dikenal dengan nama fikih. Berdasarkan hal inilah fikih menjadi produk operasional uṣhul fikih. Sebuah hukum fikih tidak dapat dikeluarkan dari dalil atau sumbernya (nash al-Qur'an dan as-Sunnah) tanpa melalui uṣul fikih. Hal ini sejalan dengan pengertian harfiah uṣhul fikih, yaitu dasar-dasar (landasan) fikih.

Ilmu Fikih merupakan produk dari uṣhul Fikih. Ilmu Fikih berkembang seiring berkembangnya Ilmu Uṣhul Fikih.[29] Ilmu fikih akan bertambah maju jika Ilmu Uṣhul Fikih mengalami kemajuan. Ilmu Uṣhul Fikih adalah ilmu alat-alat yang menyediakan bermacam-macam ketentuan dan kaidah sehingga diperoleh ketetapan hukum syara' yang harus diamalkan manusia.

Pembahasan mengenai fikih maupun Uṣhul fikih sudah banyak ditemukan dalam berbagai literasi dengan merinci berbagai aspek. Aspek yang perlu untuk dipahami dalam hubungan antara fikih dan uṣhul fikih adalah perbedaan yang dimiliki keduanya. Berikut perbedaan kedua disiplin ilmu fikih dan uṣhul fikih:

Fikih	**Uṣhul Fikih**
Produk hukum	Dasar dalam pembentukan hukum
Objek dalam hukum (baik berdasarkan *istinbat* maupun *rabitah jam'iyah*)	Subjek *Istinbat* (kaidah yang menjadi *wasÎlah* untuk menggali hukum)

[29] Lihat, M. Noor Harisudin, Ilmu Ushul Fiqh I, (Surabaya: Pena Salsabila, 2014), 11.

Muncul saat ada syari'at	Muncul sebelum fikih
Mengikuti hasil	Tanpa pengecualian
Mengikuti hasil	Objeknya adalah dalil-dalil *sam'iyat*
Mengikuti hasil	Sumbernya ilmu kalam, ilmu bahasa, dan ilmu fikih
Mengikuti hasil	Teksnya tidak mengandung asrru syar'i (rahasia tasyri')
Mengikuti hasil	Boleh dengan pendekatan deduktif (*istidlali*)

C. Tujuan dan Urgensi Mempelajari Fikih dan Uṣhul Fikih

Wahab Khallaf menyatakan bahwa tujuan dan manfaat mempelajari fikih adalah mengetahui hukum-hukum fikih atau hukum-hukum syar'i atas perbuatan dan perkataan manusia, tujuan mempelajari ilmu uṣhul fikih adalah untuk mengaplikasikan kaidah-kaidah dan teori-teori uṣhul fikih terhadap dalil-dalil yang spesifik untuk menghasilkan hukum syarak yang dikehendaki oleh dalil tersebut.[30]

Dalam berbagai literasi, terdapat beberapa manfaat mempelajari uṣhul fikih sebagai berikut:[31]

1. Melalui kaidah-kaidah uṣhul dapat diketahui pendapat-pendapat para mujtahid masa lalu dan

[30] Abd. Wahab Khallaf, Ilmu Ushul al-Fiqh, (Indonesia al-Haromain, 2004), 20.

[31] Zaenuddin Mansyur, Moh. Asyiq Amrulloh, Ushul Fiqh Dasar, (Mataram: Sanabil, 2020), 6-7.

metode istinbath hukum yang digunakan mereka. Dengan demikian, akan diketahui secara mendalam pendapat-pendapat mujtahid yang berkembang dalam dunia Islam dan dapat diketahui kekuatan dan kelemahan pendapat-pendapat tersebut. Lebih jauh, dengan pengetahuan ini akan dapat mengantarkan ketenangan jiwa dalam mengamalkan pendapat yang diyakini paling kuat dan paling benar.

2. Mengkaji uṣhul fikih, pengkaji mampu meng-istinbathkan hukum dari dalil-dalil.
3. Menguasai uṣhul fikih, seseorang akan mampu melakukan studi komparasi mażhab-mażhab fikih (*muqaranatal-mażahib al-fikihiyyah*).
4. Mendalami uṣhul fikih, seseorang akan mampu mengembangkan kaidah-kaidah uṣhul fikih untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang terus muncul seiring dengan perubahan sosial.
5. Menguasai uṣhul fikih, seseorang akan mengetahui hikmah dan *maqashid* (tujuan) hukum-hukum *syara*' sehingga semakin mantap dan konsisten dalam mengamalkan hukum syara' untuk meraih kebahagian dan kesejahteraan dunia dan akhirat

Tujuan yang akan dicapai ilmu fikih ialah penerapan hukum syariat pada semua amal perbuatan manusia. Uṣhul fikih ditujukan untuk penerapan berbagai kaidah dan pembahasan pada dalil-dalil yang terperinci untuk mencapai hukum-hukum syariat yang ditunjuknya. Berbagai kaidah dan pembahasan tersebut menjadikan *nash-nash* syariat dapat dipahami dengan

sempurna dan hukum-hukum yang ditunjuk oleh nash-nash itu dapat diketahui dengan saksama, peristiwa-peristiwa yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam nash dapat ditetapkan hukumnya melalui *qiyas, istihsan, istishhab* atau yang lain dan dapat dibandingkan hasil ijtihad pada mujtahid satu sama lain.

Adapun bagi umat yang datang kemudian tujuan mengetahui ilmu uṣul fikih adalah pertama, ketika telah mengetahui metode uṣhul fikih yang dirumuskan ulama terdahulu, maka jika suatu ketika menghadapi masalah baru yang tidak mungkin ditemukan hukumnya dalam kitab-kitab fikih terdahulu, maka jawaban hukum terhadap masalah baru itu ditempuhmelalui kaidah-kaidah hasil rumusan ulama terdahulu. Kedua, ketika menghadapi masalah hukum fikih yang terurai dalam kitab-kitab fikih, tetapi mengalami kesukaran dalam penerapannya, karena sudah begitu jauh perubahan yang terjadi, dan mengharuskan pengkajian ulang rumusan *fuqaha* untuk mendapatkan konklusi hukum yang sesuai dengan kemaslahatan dan tuntunan kondisi yang menghendakinya, maka usaha yang harus ditempuh adalah merumuskan kaidah baru yang memungkinkan timbulnya rumusan baru dalam fikih. Kaji ulang terhadap suatu kaidah atau menentukan kaidah baru itu tidak mungkin dapat dilakukan bila tidak mengetahui secara baik usaha dan cara ulama lama dalam merumuskan kaidahnya. Hal ini akan diketahui secara baik dalam ilmu uṣhul fikih.[32]

D. Ruang Lingkup Fikih dan Uṣul Fikih

Pembahasan ilmu uṣhul fiqh tidak akan keluar dari dalil-dalil *syara*' sendiri dari segi bagaimana penunjukannya pada

[32] Mardani, Ushul Fiqh, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), 16.

suatu hukum secara *ijmali* (garis besar). Contoh yang bisa dijadikan gambaran adalah jika al-Qur'an adalah dalil syara' yang pertama, maka cara penunjukannya pada hukum tidak hanya menurut satu bentuk saja, tetapi adakalanya dengan bentuk kalimat perintah (*sigat amar*) yang mengarah kepada keharusan melakukan, kalimat melarang (*sigat nâhi*) yang mengarah kepada keharusan meninggalkan dan adakalanya menggunakan kalimat yang bersifat umum, mutlak, dan sebagainya. Para ahli uṣhul membahas itu semuanya agar dapat memperoleh ketentuan hukum yang ditunjukkannya atas bantuan penelitian terhadap gaya dan rasa bahasa Arab dan pemakaiannya dalam syariat.

Ruang lingkup dalam pembahasan uṣul fikih dapat dirinci sebagai berikut:

1. Dalil-dalil global (*al-adillah al-ijamliyyah*), seperti al-Qur'an dan al-Sunnah dan apa yang ditunjukkan oleh kedua dalil tersebut, yaitu ijma' sahabat dan qiyas serta seluruh disiplin ilmu yang dianggap sebagai dalil, seperti istiḥsan, maṣlaḥah mursalah, istiṣhab, mażhab sahabat, konvensi (*al-'Urf*), syariat Nabi sebelum kita (*syar'u man qablana*).
2. Hukum *syara*' serta segala yang berkaitan dengannya meliputi makna hukum, pembagian hukum, rukun hukum, seperti pembuat hukum (*al-Hâkim*), hukum (*al-hukmu*), sasaran hukum (*mahkum'alaîh*), dan objek yang dihukumi (*al-mahkum fîh*).[33]

---

[33] Hafidz Abdurrahman. Ushul Fikih, Membangun Paradigma Berpikir Tasyri'i. (Cet. 2; Bogor: al- Azhar Press), 25-29.

3. Pembahasan tentang qaidah yang digunakan sebagai jalan untuk memperoleh hukum dari dalil-dalilnya mengenai macam-macamnya, kehujjahannya, dan hukum-hukum dalam mengamalkannya.
4. Ijtihad dan taklid yang meliputi makna, syarat, klasifikasi dan hukumnya, serta *ta'adul* dan *tarajih* yang meliputi makna, cara memanfaatkan keduanya dalam menyelesaikan makna-makna *syara'*.[34]

Ruang lingkup untuk kajian mengenai hubungan kepada Allah dan hubungan kepada sesama makhluk. Hubungan kepada Allah kemudian dikenal dengan fikih ibadah, sedangkan hubungan dengan sesama makhluk dikenal dengan istilah fikih muamalah. Kajian fikih secara khusus dikonsentrasikan kepada segala perbuatan mukalaf dari sisi penetapan hukum syariat. Kosentrasi kajian inilah yang kemudian melahirkan teori-teori ibadah dan muamalah seperti salat, puasa, zakat, haji, jual-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, gadai,pernikahan, jinayah (hukum pidana) dan urusan pengadilan yang pada gilirannya akan memberikan penilaian ketetapan hukum bagi setiap tindakan-tindakan tersebut sesuai dengan ketentuan syariat atau tidak.

---

[34] Hafidz Abdurrahman. Ushul Fikih, 30.

BAB II

HUKUM DAN DALIL-DALIL HUKUM FIKIH

A. Pengertian dan Pembagian Hukum Islam: *Taklifi* dan *Waḍ'i*

Terma hukum *syara*' pada dasarnya bermakna hukum-hukum yang digali berdasarkan syari'at Islam. Hukum syara' melibatkan pembahasan mengenai segala sesuatu yang berhubungan dengan syari'at. Hukum syara' dapatdikategorikan ke dalam ada dua macam yaitu hukum syara' yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf yang mengandung tuntutan dan kebolehan yang dinamakan hukum taklifi dan yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf utama dari studi Ushul Fiqh adalah bagaimana menyimpulkan hukum syara' dari sumber-sumbernya. Hukum adakalanya berhubungan dengan perbuatan mukallaf dalam bentuk tuntutan, pilihan atau berbentuk ketetapan, dan hukum yan berhubungan dengan perbuatan mukallaf dalam bentuk ketetapan dengan hukum *Waḍ'i*.

Pendalaman materi hukum taklifi dan dan *waḍ'i* menjadi penting sebelum membahas lebih mendalam tentang uṣul fikih.

1. *Taklifi*

Hukum *taklifi* sebagaimana dipahami adalah sebagai tuntutan Allah Swt yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan. Hukum taklifi mengandung tuntutan (untuk dikerjakan atau ditinggalkan oleh para mukallaf) atau yang mengandung pilihan antara yang dikerjakan dan ditinggalkan. Adaanya tuntutan melakukan atau tidak melakukan atau dipersilahkan untuk memilih antara memperbuat dan tidak memperbuat.[1]

Hukum *taklifi* adalah hukum yang menjelaskan tentang perintah, larangan, dan pilihan untuk menjalankan sesuatu atau meninggalkannya.[2] Secara etimologi kata hukum (al-hukm) berarti mencegah atau memutuskan. Menurut terminologi ushul fiqh, hukum (*al-hukm*) berarti: *Khitab* (kalam) Allah yang mengatur amal perbuatan orang mukallaf, baik berupa Iqtidla (perintah, larangan, anjuran untuk melakukan atau anjuran untuk meninggalkan), *Takhyir* (kebolehan bagi orang mukalaf untuk memilih antara melakukan dan tidak melakukan), atau *Wald* (ketentuan yang menetapkan sesuatu sebagai sebab, syarat, atau *mani'* (penghalang).[3]

Terdapat perbedaan bentuk hukum taklifi di antara kalangan Jumhur ulama dengan yang dikemukakan oleh Hanafiyyah. Perbedaan itu berawal dari sisi kekuatan dalil hukum itu sendiri.

---

1 Muḥammad al-Huḍarī, Uṣūl al-fiqh (Ṣaidā: al-Maktaba al-'Aṣrīya, 2003)

2 Muhammad Abu Zahrah. Ushul Fiqh (diterjemahkan dari Ushul al-Fiqh, oleh Saefullah Ma'shum, dkk). (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 27.

3 'Abd-al-Wahhāb Ḫallāf, 'Ilm uṣūl al-fiqh (al-Qāhira: Dār al-ḥadīṯ, 2003), 76.

Kalangan Hanafiyah menilai hukum taklifi dalam tujuh bentuk, salangan mayoitas ulama menilai hukum taklifi berkisar pada 5 bentuk hukum, yaitu *ijab*, *nadb*, *ibahah*, *karahah*, dan *tahrim*.[4]

a. *Ijab* (mewajibkan),[5] adalah khitab yang berisi tuntutan yang mesti dikerjakan atau dilakukan. Hasil dari ijab atau konsekuensinya dinamakan wujub (kewajiban) dan tuntutan pelaksanaanya atau kerjaan yang dikenai hukum *wujub* disebut wajib.[6] *Ijab* sebagai firman yang menuntut suatu perbuatan dengan tuntutan yang pasti.[7] Tuntutan untuk memperbuat secara pasti, dengan arti harus diperbuat sehingga orang yang memperbuat patut mendapat ganjaran dan tidak dapat sama sekali ditinggalkan, sehingga orang yang meninggalkan patut mendapat ancaman Allah. Hukum taklifi dalam bentuk ini disebut *ijab*. Pengaruh terhadap perbuatan itu disebut wujub, sedangkan perbuatan yang dituntut disebut wajib.[8]

b. *Nadab*, adalah khitab yang berisi tuntutan yang tidak mesti dituruti.[9] Atau dengan kata lain, jika tuntutannya tidak bersifat pengharusan dan penetapan.[10] Konsekuensi nadab disebut juga dengan nadab, sedangkan pekerjaan yang dikenai hukum

---

4 Tim Kajian Keislaman Nurul Ilmi, Buku Induk Terlengkap Agama Islam , (Yogyakarta: Citra Risalah, 2012), 157.

5 Abdul Wahhab Khallaf. Ilmu Ushul Fiqih (diterjemahkan dari Ushul Fiqh, oleh Moh Zuhri, dkk). (Semarang : Dina Utama, 2014), 181.

6 Nazar Bakry. Fiqh dan Ushul Fiqh. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), 154.

7 Muhammad Syukri Albani Nasution. Filsafat Hukum Islam. (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 74.

8 Amir Syarifuddin. Ushul Fiqh Jilid 1. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 284.

9 Nazar Bakry. Fiqh dan Ushul Fiqh. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), 155.

10 Abdul Wahhab Khallaf. Ilmu Ushul Fiqih, 181.

nadab disebut *mandub*.[11] *Nadb* sebagai firman yang menuntut suatu perbuatan dengan tuntutan yang tidak pasti.[12] Tuntutan untuk memperbuat secara tidak pasti, dengan arti perbuatan itu dituntut untuk dilaksanakan. Terhadap yang melaksanakan, berhak mendapat ganjaran akan kepatuhannya, tetapi bila tuntutan itu ditinggalkan tidak apa-apa. Oleh karenanya yang meninggalkan tidak patut mendapat ancaman dosa. Tuntutan seperti ini disebut *Nadb*. Pengaruh tuntutan terhadap perbuatan disebut *nadb* juga, sedangkan perbuatan yang dituntut disebut mandub.[13]

c. *Tahrim*, adalah khitab yang berisi larangan dan mesti ditinggalkan.[14] Apabila hukum taklifi menuntut untuk meninggalkan perbuatan, jika tuntutannya bersifat mengharuskan dan menetapkan.[15] Hasil atau bekas dari tahrim disebut hurmah, dan pekerjaan yang dikenai hukum hurmah itu dinamakan muharramun atau haram.[16] Tuntutan untuk meninggalkan secara pasti, dengan arti yang dituntut harus meninggalkannya. Apabila seseorang meninggalkannya berarti ia telah patuh kepada yang melarang. Karenanya ia patut mendapat ganjaran dalam bentuk pahala. Orang yang tidak meninggalkan larangan berarti ia menyalahi tuntutan Allah. Karenanya patut mendapat ancaman

---

11 Nazar Bakry. Fiqh dan Ushul Fiqh, 155.
12 Muhammad Syukri Albani Nasution. Filsafat Hukum Islam, 74.
13 Amir Syarifuddin.Ushul Fiqh Jilid 1, 284.
14 Nazar Bakry. Fiqh dan Ushul Fiqh, 155.
15 Abdul Wahhab Khallaf. Ilmu Ushul Fiqih (diterjemahkan dari Ushul Fiqh, oleh Moh Zuhri, dkk). (Semarang : Dina Utama, 2014), 181.
16 Nazar Bakry. Fiqh dan Ushul Fiqh, 155

dosa. Tuntutan dalam bentuk ini disebut tahrim. Pengaruh tuntutan terhadap perbuatan tersebut disebut hurmah, sedangkan perbuatan yang dilarang secara pasti itu disebut muharram atau haram.[17]

d. *Karahah*, adalah khitab yang berisi larangan yang tidak mesti dijauhi.[18]Apabila tuntutannya tidak bersifat mengharuskan dan menetapkan.[19]Konsekuensi karahah disebut juga karahah, sedangkan pekerjaan yang dikenainya dinamakan makruh.[20] Tuntutan untuk meninggalkan secara tidak pasti, dengan arti masih mungkin ia tidak meningalkan larangan itu. Orang yang meninggalkan larangan berarti ia telah mematuhi yang melarang. Karenanya ia patut mendapat ganjaran pahala. Tetapi karena tidak pastinya larangan ini, maka yang tidak meninggalkan larangan ini tidak mungkin disebut menyalahi yang melarang. Karenanya ia tidak berhak mendapat ancaman dosa. Larangan dalam bentuk ini disebut karahah. Pengaruh larangan tidak pasti terhadap perbuatan disebut karahah juga, sedangkan perbuatan yang dilarang secara tidak pasti disebut makruh.[21]

e. *Ibahah*, adalah khitab yang berisi kebolehan memilih antara berbuat atau tidak berbuat.[22] Atau hukum taklifi menuntut pemberian pilihan kepada mukallaf

---

17 Amir Syarifuddin. Ushul Fiqh Jilid 1, 284.

18 Nazar Bakry. Fiqh dan Ushul Fiqh, 155.

19 Abdul Wahhab Khallaf. Ilmu Ushul Fiqih, 181.

20 Nazar Bakry. Fiqh dan Ushul Fiqh,155.

21 Amir Syarifuddin. Ushul Fiqh Jilid 1, 284.

22 Nazar Bakry. Fiqh dan Ushul Fiqh. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), 155.

antara mengerjakan atau meninggalkan.[23] Hasil ibahah dinamakan ibahah, dan pekerjaan yang dikenai ibahah disebut mubah.[24] Titah Allah yang memberikan kemungkinan untuk memilih antara mengerjakan atau meninggalkan. Dalam hal ini sebenarnya tidak ada tuntutan, baik mengerjakana maupun meninggalkan. Ia tidak diperintahkan. Bila seseorang mengerjakan ia tidak diberi ganjaran dan tidak pula diancam atas perbuatannya itu. Ia juga tidak dilarang berbuat. Karenanya bila ia melakukan perbuatan itu atau tidak ia tidak diberi ganjaran dan tidak pula dapat ancaman. Hukum dalam bentuk ini disebut ibahah. Pengaruh titah ini terhadap perbuatan disebut ibahah, sedangkan perbuatan yang diberi pilihan untuk berbuat atau tidak itu disebut mubah.[25]

2. *Waḍ'i*

Dalam ushul fikih, hukum didefinisikan sebagai *khitabullah al-muta'alliq bi af'ali al-mukallafin bi al-iqtiḍa' aw al-waḍ'* (titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan orang-orang mukallaf baik tuntutan atau ketetapan).[26] Redaksi *aw al-waḍ'* dalam definisi ini dapat disetarakan maknanya dengan ketetapan.

Kata *al-waḍ'i* merupakan *masdar* dari *waḍa'a*, yang dalam bahasa Indonesia dapat memberikan arti penurunan, penjatuhan, pukulan, pemalsuan, atau rekayasa, pengarangan

---

23 Abdul Wahhab Khallaf. Ilmu Ushul Fiqih, 181.

24 Nazar Bakry. Fiqh dan Ushul Fiqh, 155.

25 Amir Syarifuddin. Ushul Fiqh Jilid 1, 284.

26 Ahmad Sholihin Siregar,Al-Wadh'i Dan Tekstualnya dalam Al-Qur'an, (AL-QADHA jurnal Islam Dan Perundang-Undangan Vol.4 No.2 2017), 57.

dan peletakan. Dalam definisi hukum *syara'*, kata *al-waḍ'* yang mewakili hukum *waḍ'i* memiliki arti peletakan sehingga berkonotasi peletakan sesuatu menjadi hukum *syara'*. Berbagai literatur ushul fikih berbahasa Indonesia menerjemahkan *al-waḍ'* dengan redaksi ketetapan.[27]

Wahbah Zuhaili berpendapat dalam kitab *Uṣul al-Fiqh al-Islami,* yang dimaksud dengan *khitab* yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf adalah *khitab* yang menjelaskan sifat suatu perbuatan baik perbuatan tersebut dituntut untuk dikerjakan atau ditinggalkan, namun keterikatan tersebut tidak hanya menjelaskan perbuatan dari segi tuntutannya, lebih dari itu, termasuk ketetapan yang berhubungan dengan sebab, syarat, penghalang, dan sebagainya yang merupakan bagian dari hukum *waḍ'i*, karena merupakan *khitab* dan disepakati sebagai hukum.[28]

Dalam kitab *al-Waḍih, fii Ushuli al-Fiqh* yang susun oleh Muhammad Sulaiman Abdullah al-Assqar memberikan arahan mengenai Hukum *waḍ'i*. Muhammad Sulaiman menerangkan Bahwa Allah SWT dalam al-Qur'an menjadikan sebuah perintah, sebagai tanda atas perintah yang lainnya.[29]

Dalam redaksi lain disebutkan bahwa hukum *waḍ'i* adalah hukum yang berhubungan dengan dua hal, yakni antara sebab (*sabab*) dan yang menjadi objek dari sebab (*musabbab*), antara syarat dan yang menjadi objek syarat (*masyrut*), antara penghalang (*mani'*) dan yang menghalangi (*mamnu'*), antara hukum yang sah dan hukum yang tidak sah.[30]

---

[27] Ahmad Sholihin Siregar, Al-Wadh'i dan Tekstualnya dalam Al-Qur'an, 56.
[28] Ahmad Sholihin Siregar, Al-Wadh'i dan Tekstualnya dalam Al-Qur'an, 58.
[29] Muhammad Sulaiman Abdullah al- Assqar, Al-wadhih, fii Ushulil Fiqih, (Al-Dasus Salam, 2003), 48.
[30] Abdul Mughits, Ushul Fikih Bagi Pemuda, (Jakarta Barat:), 77.

Hukum *waḍ'i* adalah perintah Allah yang berkaitan dengan penetapan sesuatu sebagai sebab, syarat, atau penghalang bagi yang lain. Sebagian ulama menambah cakupan hukum *waḍ'i* dengan memasukkan terma sah, batal, dan rusak (*fasad*). Pembahasan mengenai sah, batal, dan rusak tidak hanya termasuk hukum *waḍ'i* melainkan juga termasuk kedalam hukum *Taklifi*.[31]

Hukum *Waḍ'i* adalah ketentuan Syari'at dalam bentuk menetapkan sesuatu sebagai sebab, sebagai syarat, atau sebagai mani'. Kelangsungan hukum taklifi berkaitan dengan tiga hal tersebut. Bila sesuatu perbuatan yang dituntut ada sebabnya, juga telah memenuhi syarat-syaratnya dan telah terhindar dari segala *mani'* (pengahalang), maka perbuatan itu dinyatakan sudah memenuhi ketentuan hukum.[32] Formulasi hukum *wad'i*, yaitu sebagai berikut:[33]

a. *Al-sabab*

Sabab yang dalam bahasa Indonesia disebut "sebab", secara etimologi, artinya adalah "sesuatu yang memungkinkan dengan sampai pada suatu tujuan." Dari kata inilah dinamakan "jalan", itu sebagai sebab, karena "jalan" bisa menyampaikan seseorang kepada tujuan. Dalam buku Ilmu Ushul Fiqih karangan Rachmat Syafi'i dijelaskan bahwa sebab menurut bahasa adalah sesuatu yang dapat menyampaikan kepada suatu tujuan. Menurut istilah adalah suatu sifat yang dijadikan syari' sebagai tanda dari hukum.[34]

---

[31] Zulhas'ari Mustafa,Determinasi Al- Ahkam Al-Syari'ah dalam Tradisi Hukum Islam,(al-daulah Vol.1 No.1 2013), 49.

[32] Nurul Mahmudah dan Supiah Supiah, "Study of Sociology in Jurisprudence of Women's Leadership," Al-Mizan 14, no. 2 (1 Desember 2018): 162–79.

[33] Ansari, Hukum Syara' dan Sumber-sumbernya: Sebuah Pengantar Memahami Kajian Ushul Fikih, (Jakarta: Menara Buku, 2013), 73-74.

[34] Prof.DR. Rachmat Syafi'i, M.A, Ilmu Ushul Fiqih, (Bandung: CV Pustaka Setia,1999), 313.

Secara terminologi, Imam al-Amidi mendefinisikan dengan sifat ẓahir yang dapat diukur yang ditunjukan oleh dalil *Sam'i* (al-Qur'an dan sunnah) bahwa keberadaan sebagai pengenal bagi hukum *syari'*.[35]

Berdasarkan pemahaman ini, sebab diartikan sebagai sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi sebab terjadinya hukum *taklifi*, ketika sebab itu ada, maka berlakulah hukum *taklifi*, jika sebab tidak ada, maka hukum taklifi juga dinilai tidak berlaku. Sebagai contoh adalah kewajiban salat magrib dihubungkan dengan tenggelamnya matahari. Pemahamannya adalah dengan tenggelamnya matahari (sebagai sebab), berarti kewajiban salat maghrib sudah berlaku (musabbab).

Sebab itu sendiri menurut Abu Zahrah terbagi menjadi dua. Pertama,sebab yang bukan merupakan hasil perbuatan manusia, atau dengan kata lain sebab yang dijadikan Allah sebagai tanda adanya hukum. Seperti waktu shalat telah tiba menjadi sebab wajibnya melaksanakan shalat. Kedua, sebab yang merupakan hasil perbuatan manusia, maksudnya timbulnya suatu sebab dikarenakan perbuatan manusia, seperti perjalanan (jauh) pada bulan puasa menimbulkan sebab bolehnya berbuka puasa.[36]

b. *Al-syart*

Syarat adalah sesuatu yang berada di luar hukum syari', tetapi keberadaan hukum syara' bergantung kepadanya. Apabila syarat tidak ada hukumpun tidak ada, tetapi adanya syarat tidak mengharuskan adanya hukum *syara'*.[37]

---

[35] Nasrun Haroen, Ilmu Ushul Fiqh 1, (Jakarta: Pustaka Firk, 2005), 69.

[36] Musnad Razin,Ushul Fiqh, (Yogyakarta:STAIN Jurai Siwo Metro Lampung, 2014), 21.

[37] Rachmat Syafi'i, Ilmu Ushul Fiqih, (Bandung: CV Pustaka Setia,1999),.313.

Pemahaman ini menunukkan bahwa syarat dinilai sebagai sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi syarat terdapatnya hukum taklifi, ketika syarat terpenuhi, maka berlaku hukum taklif, jika tidak maka hukum taklifi belum berlaku. Kewajiban zakat sebagai contoh dalam syarat ini, dalam zakat disyaratkan terpenuhinya aturan nisab dan haulnya, sehingga tanpa terpenuhinya syarat ini, maka hukum taklif tidak akan berlaku.

c. *Al-Man'u*

Al-Mani' secara etimologi berarti "penghalang dari sesuatu". Secara terminologi, menunjuk kepada makna sesuatu yang ditetapkan syariat sebagai penghalang bagi adanya hukum atau penghalang bagi berfungsinya sesuatu sebab. Sebuah akad perkawinan yang sah karena telah mencukupi syarat dan rukunnya adalah sebagai sebab waris mewarisi. Tetapi masalah waris mewarisi itu bisa terhalang disebabkan suami misalnya membunuh istrinya.[38]

Secara ringkas, penghalang adalah sesuatu yang dijadikan oleh pembuat hukum sebagai penghalang berlakunya hukum taklifi, dengan kata lain, ketika penghalang ada, maka hukum taklifi tidak berlaku. Keadaan haid bagi wanita menyebabkan terhalangnya melakukan salat atau puasa, Walaupun dalam beberapa kondisi lainnya, seperti sebab dan syarat melakukan hukum *taklifi* terpenuhi.

d. *Sah*

Sah adalah akibat hukum dari suatu perbuatan taklifi yang sudah terpenuhi, baik sebab, syarat dan tidak adanya

[38] Satria Effendi, M.Zein, Ushul Fiqih, (Jakarta: Kencana Prenada, 2005), 66.

penghalang. sebagai contoh, salat zuhur telah dilakukan setelah tergelincir malahari, setelah *wudu'* dan dilakukan oleh mukallaf yang tidak terhalang karena haid misalnya.

e. *As-shihhah*

As-shihhah adalah suatu hukum yang sesuai dengan ketentuan syari' yaitu terpenuhinya sebab, syarat dan tidak ada *mani'*. Misalnya mengerjakan shalat dzuhur setelah tergelincir matahari (sebab) dan telah berwudhu (syarat), dan tidak ada halangan bagi orang yang mengerjakannya (tidak haid, nifas dan sebagainya). Dalam hal ini, pekerjaan yang dilaksanakan itu hukumnya sah.[39]

f. *Baṭl*

Al-Buṭlan adalah sesuatu yang dilakukan atau hal yang diadakan oleh orang mukallaf yang tidak sesuai dengan tuntutan syara' adalah tidak sah dan tidak mempunyai akibat hukum, baik tidak sahnya itu karena cacat ataupun rukun, maupun tidak terpenuhi syarat-syarat yang diperlukan dan baik dalam soal ibadah, maupun dalam soal muamalah. Maka atas dasar ini sebagian para ahli ushul tidak membedakan antara pengertian *baṭil* dan *fasid*.[40]

Berdasarkan penjelasan tersebut, *baṭil* dapat dipahami sebagai akibat dari suatu perbuatan *taklifi* yang tidak memenuhi sebab atau syarat; atau terpenuhi keduanya, tetapi terdapat penghalang. Salat maghrib sebelum tergelincir matahari; atau tidak berwudu' atau keduanya terpenuhi, namun dilakukan

[39] Rachmat Syafi'i, Ilmu Ushul Fiqih, 315.
[40] Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, Dasar- dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam, (Bandung: PT. Al-Ma'rif, 1983), 154.

oleh mukallaf yang haid dapat dijadikan contoh mudah untuk memahami apa yang dituju dengan *batl* dalam pembahasan ini.

g. *'Azmah*

Secara etimologi *'azimah* berarti *al-iradah al-muakkidah* atau *al-qaṣdu al-muakkid* yang memiliki arti keinginan yang kuat. '*Azimah* dalam hukum-hukum yang disyariatkan Allah kepada hamba-hambanya sejak semula.[41] Pelaksanaan hukum taklifi berdasarkan dalil umum tanpa memandang kepada keadaan mukallaf yang melaksanakannya. Kehaharaman memakan bangkai untuk semua umat Islam dalam keadaan apapun adalah salah satu contoh dalam *'azmah*.

h. *Rukhṣah*

Al-rukhṣah ialah ketentuan yang disyariatkan oleh Allah sebagai peringatan terhadap orang mukallaf dalam hal-hal yang khusus.[42] Secara etimologi *rukhṣah* berarti *al-suhulah* dan *al-yusrudan al-taisir* yang berarti memudahkan atau meringankan. Adapun secara terminologi *rukhṣah* adalah hukum syariat yang telah ditetapkan oleh *syari*' sebagai peringanan beban bagi seorang mukallaf dalam kondisi tertentu, atau hukum syariat ditetapkan karena adanya halangan atau *masyaqqah* dalam keadaan tertentu.

Dalam pembahasan ini, *rukhṣah* dipahami sebagai pelaksanaan hukum *taklifi* berdasarkan dalil yang khusus sebagai pengecualian dari dalil yang umum oleh sebab keadaan tertentu, Misalnya memakan bangkai dalam keadaan darurat.

---

[41] Rachmat Syafi'i, Ilmu Ushul Fiqih, 315.

[42] Rachmat Syafi'i, Ilmu Ushul Fiqih, 315.

B. Dalil Hukum Islam *Muttafaq* (yang disepakati): Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas

Dalil hukum dalam penetapan hukum, pada dasarnya hanyalah al-Qur'an dan al-sunnah. Perubahan waktu, lingkungan dan peradaban membuka jalan baru dalam penentuan hukum. Dasar yang menjadi acuan dalam penetapan hukum dapat dibagi ke dalam dua bagian yakni dalil yang disepakati dan tidak disepakati. Penentuan ini mengacu kepada penggunaan dasar pengambilan hukum oleh ulama. Secara mayoritas, ulama menggunakan empat dasar pengambilan hukum yang sama yakni al-Qur'an, al-Sunnah. Ijma' dan Qiyas, inilah yang dikategorikan dasar pengambilan hukum yang disepakati dengan alasan secara mayoritas, keempat dasar pengambilan hukum ini digunakan dan beberapa dasar pengambilan hukum lain ada yang tidak menggunakan seperti*istiḥsan*, *istisḥab* dan beberapa lainnya.

Berikut dasar-dasar pengambilan hukum yang telah disepakati:

1. Al-Qur'an

Al-Qur'an secara bahasa berasal dari kata *qara'a– yaqra'u– qira'atan–qur'anan*, yakni sesuatu yang dibaca atau bacaan. Sedangkan secara istilah merupakan Kalamullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan sampai kepada kita secara mutawatir serta membacanya berfungsi sebagai ibadah.[43]

[43] Manna' Khalil al-Qattan, Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an (Qahirah: Maktabah Wahbah,tt), 14.

Sebagian ulama' ada yang menambahkan sifat lain dari definisi al-Qur'an. Redaksi tambahan dari Ali ash-Shabuni yaitu al-mu'jiz bi wasithati alamin Jibril as. Al-maktub fi al-mushaf, al-mabdu bi surati al-Fatihah wa almakhattam bi surati an-Nas. Namun, menurut pendapat Yunahar Ilyas pengertian yang disuguhkan oleh ash-Shabuni lebih tepat kepada pengertian mushaf bukan al-Qur'an. Karena yang dimaksud dengan al-Qur'an bukan saja yang tertulis di dalam mushaf, melainkan yang dibaca secara lisan berdasarkan kemampuan hafalan. Apalagi pada era teknologi saat ini, al-Qur'an tidak hanya berwujud mushaf yang tertulis melainkan juga berbentuk digital, *compact disc* dan audio (rekaman).[44]

Selain sebagai firman Allah kepada Nabi saw. Al-Qur'an juga sebagai mukjizat daripada Nabi saw. Mukjizat sendiri berarti sesuatu yang melemahkan atau perkara yang keluar dari kebiasaan (*amru khariju lil'adah*). Dikatakan sebagai mujkizat karena pada saat itu masyarakat Arab Jahiliyah pandai dalam membuat sastra Arab (syair), sastra Arab pada saat itu bearada dalam puncak kejayaan sehingga membuat manusia berbondong-bondong, berlomba-lomba dalam membuat syair, dan syair yang terbaik akan ditempel di dinding Ka'bah dan membuat yang bersangkutan merasa sombong.[45]

Turunnya al-Qur'an tidaklah sekali dalam bentuk mushaf yang terdapat pada saat ini, melainkan al-Qur'an turun secara periodik atau bertahap. Tujuan dari turunnya yang bertahap ini dimaksud agar memperbaiki umat manusia, di antaranya

---

[44] Muhammad 'Ali ash-Shabuni, al-Tibyan fi Ulum al-Qur'an (Makkah: Nasyru Ihsan, 2003), 6. Lihat juga Yunahar Ilyas, Kuliah Ulumul Qur'an (Yogyakarta: Itqan Publising, 2014), 17.

[45] Nor Kandir, Al-Qur'an Sumber Segala Ilmu (Pustaka Al-Mandiri, 2016), 10-11.

sebagai penjelas, kabar gembira, seruan, sanggahan terhadap musyrikin, teguran dan juga ancaman. Akan tetapi ada perbedaan pendapat dikalangan ulama' berkenaan dengan proses turunnya alQur'an, ada pendapat yang mengatakan bahwa al-Qur'an turun pada malam hari (*lailatu al-qadar*), ada pula pendapat yang mengatakan bahwa turunnya al-Qur'an melalui tiga proses tahapan. Tahap pertama diturunkan di Lauh al-Mahfudz, kemudian diturunkan ke langit pertama di Bait al-Izzah, dan terakhir diturunkan kepada Nabi Muhammad secara berangsur-angsur dan sesuai kebutuhan serta peristiwa yang sedang terjadi atau dihadapi oleh Nabi saw.[46]

Meskipun terdapat perbedaan mengenai proses turunnya al-Qur'an, namun pada intinya al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur. Tujuan dari proses tersebut diantaranya memenuhi kebutuhan nabi dan kaum muslimin, bentuk keperluan yang dibutuhkan nabi akan proses turunnya al-Qur'an secara beransur-ansur di antaranya untuk meneguhkan hati nabi karena setiap proses turun ayat disertai dengan suatu peristiwa tertentu, dan agar mudah untuk dihafal.[47] Menurut Ahmad von Denfer, proses turunnya al-Qur'an adalah masalah pengalaman yang sulit bagi Nabi, supaya perintah Allah dapat diterapkan secara bertahap dan lebih mudah untuk dipahami, ringan diaplikasikan, mudah diingat atau dihafalkan oleh orang mukmin pengikut Rasulullah saw.[48]

---

[46] Muhammad Abdu al-'Adzim al-Zarqani, Manahilu al-'Irfan (al-Qahirah: Dar al-Hadi: 2001), 41- 45.

[47] Amroeni Drajat, Ulumu Qur'an: Pengantar Ilmu-Ilmu al-Qur'an (Depok: Kencana, 2017), 35

[48] Ahmad von Denffer, Ilmu al-Qur'an: Pengenalan Dasar, Terj. Ahmad Nasir Budiman (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), 23

Mengenai asal-ushul sebutan atau nama al-Qur'an, sumber utama dan pertama ajaran Islam, ada berbagai pandangan yang berkembang di kalangan ulama'. Masjfuk Juhdi meringkaskan keragaman pendapat ulama' itu dengan penjelasan sebagai berikut ini.[49]

Pertama, menurut as-Syafi'i (150-204 H). Bagi as-Syafi'i, kata al-Qur'an, dituliskan dan dibaca tanpa hamzah (al-Quran), dan tak diambil dari kata lain, adalah merupakan "sebutan khusus untuk menunjuk kitab suci yang diwahyukan kepada nabi Muhammad saw", seperti halnya kitab Injil dan Taurat yang diwahyukan kepada nabi Isa as dan Musa as. Oleh karena itu, kata as-Syafi'i, tidak perlu dibahas asal-ushul kata al-Qur'an itu dikarenakan keberadaannya ghair musytaq. Ditegaskan oleh al-Wahidi, sebagai dirujuk azZarkasyi, bahwa pendapat as-Syafi'i ini didasarkan pada hadis riwayat al-Baihaqi, dan kemudian pandangan seperti ini diikuti oleh Ibn Katsir.[50]

Kedua, pendapat al-Farra' (w. 207 H). Menurut al-Farra', penulis kitab Ma'ani al-Qur'an, kata alQur'an, adalah dituliskan dengan tidak berhamzah (al-Quran), ia diambil dari kata qara'in, sebagai bentuk jamak (plural) dari kata qarinah, mempunyai makna dasar sebagai "indikator" atau "petunjuk". Relevansi pemaknaan ini dikarenakan oleh kenyataan bahwa sebagian ayat al-Qur'an memiliki keserupaan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain, sehingga sebagian ayat-ayatnya seolah-olah menjadi indikator (petunjuk) dari apa yang dimaksud oleh ayat lain yang serupa.

---

[49] Masjfuk Zuhdi, Pengantar Ulumul Qur'an (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), 2-3.

[50] Az-Zarkasyi, al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an, Juz I (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.), 278; AsSuyuthi, al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, t

Ketiga, pandangan al-Asy'ari (w. 324 H). Bagi al-Asy'ari, kata al-Qur'an itu memang tidak berhamzah (al-Quran) dan secara etimologis terambil dari kata qarana, artinya "menggabungkan" atau "menghimpun". Pemaknaan seperti ini didasarkan atas alasan bahwa tampak begitu nyata keberadaan surat-surat dan ayat-ayat al-Qur'an itu telah dihimpun dan digabung-gabungkan dalam sebuah mushaf sehingga merupakan satu kesatuan yang utuh dan lengkap. Keempat, pendapat yang dikemukakan oleh az-Zajjaj (w. 311 H).

Menurut az-Zajjaj, kata al-Qur'an, dituliskan dengan berhamzah (al-Qur'an), mengikuti wazan fu'lan, secara etiomologi (bahasa) diambil dari kata al-qar'u yang berarti "menghimpun" atau "mengumpulkan". Teori pemaknaan demikian ini didasarkan pada kenyataan bahwa kitab al-Qur'an ptu memang merupakan kitab suci yang keseluruhnan isinya telah menghimpun intisari atau pokok-pokok dari ajaran-ajaran kitab suci yang diturunkan kepada para rasul sebelumnya. Dan kelima, pendapat yang dikemukakan oleh al-Lihyani (w. 215 H). Disampaikan oleh al-Lihyani, kata alQur'an dituliskan berhamzah (al-Qur'an), dan secara bahasa merupakan mashdar dari qara'a berarti "membaca". Hanya saja kemudian dia memberikan penjelasan lanjutan bahwa kata al-Qur'an sebagai mashdar dari qara'a itu adalah bermakna isim maf'ul, sehingga kata al-Qur'an mestilah dimaknai sebagai maqru', artinya "yang dibaca".[51]

Berkaitan dengan pendapat ulama' yang beragam sebagai diuraikan di atas, Shubhi as-Shalih menyampaikan penilaian dan dapat dianggap sebagai pendapat yang paling mamadai.

[51] Az-Zarqani, Manahil al-'Irfan fi 'Ullum al-Qur'an, Jilid I (Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.th.), 14.

Tentang masalah al-Qur'an ini as-Shalih memberikan penegasan bahwa pandangan yang paling tepat tentang masalah ini adalah pendapat yang mengatakan bahwa "al-Qur'an adalah merupakan bentuk mashdar dan muradif dengan qira'ah yang berarti "bacaan".[52] Pandangan as-Shalih seperti ini mendapat dukungan luat dari sejumlah ulama' yang datang lebih terkemudian seperti az-Zamakhsyari (tokoh besar Mu'tajilah), penulis kitab tafsir al-Kasysysyaf, dan bahkan kemudian sampai ia menyampaikan pandangan bahwa sesungguhnnya shalat fajar disebut dengan Qur'an an-fajr.[53]

Adapun pengertian al-Qur'an secara terminologis (istilah), ditemukan adanya beberapa rumusan definisi yang disampaikan oleh ulama'. Di antara rumusan definisi al-Qur'an dimaksud adalah sebagaimana nukilan berikut ini:

Az-Zuhali memberikan definisi al-Qur'an dengan kalam Allah yang mu'jiz yang diturunkan kepada nabi Muhammad yang tertulis dalam mashahif menrupakan ibadah dalam mebacanya, yang diriwayatkan secara mutawatir diawali dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan an-Nas.[54]

Shubhi as-Shalih,[55] dalam keterangnanya, memberikan definisi al-Qur'an, yang dalam batas tertentu dapat dipandang sebagai pengertian yang lebih dapat diterima oleh banyak pihak, terutama ulama' dari kalangan ahli bahasa, fikih dan ahli ushul.

As-Shabuni dalam sebuah keterangannya mendefinisikan al-Qur'an sebagaimana penjelasan di bawah ini: "Al-Qur'an

---

52 Subhi as-Shalih, Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an (Beirut: Dar al-'Ilm, 1988), 19

53 Az-Zamakhsyari, al-Kasysyaf 'an al-Haqiqat at-Tanzil wa al-;Uyun al-Aqawil fi Wujuh atTa'wil, Jilid II (Beirut: Dar

54 Az-Zuhaili, at-Tafsir al-Munir, Juz 1 (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1991), 13

55 Subhi as-Shalih, Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an (Beirut: Dar al-'Ilm, 1988), 21

adalah kalam Allah yang mu'jiz yang diturunkan kepada nabi terakhir melalui al-amin Jibril yang tertulis dalam mashahif yang diriwayatkan kepada kita secara mutawatir, merupakan ibadah dalam membacanya diawali dengan surat al-fatihah dan diakhiri dengan surat an-nas". [56]

Merujuk pada pembahasan para ulama', sebagian dari mereka ada yang membagi hukum yang terkandung dalam al-Qur'an menjadi tiga,[57] sebagaimana pernyataan Wahbah Zuhaili di dalam kitab Ushul al-Fiqh al-Islamiyi yang juga dikutip oleh Ernawati, di antaranya:[58]

Hukum Akidah (*I'tiqadiyah*) ialah sesuatu yang berkaitan dengan keyakinan manusia kepada Allah swt. dan juga kepada para Malaikat, Kitab, Rasul, serta hari akhir. b) Hukum Etika (Khuluqiyyah) adalah suatu perilaku yang berkaitan dengan kepribadian diri. Diantaranya kejujuran, rendah hati, sikap dermawan dan menghindari sifat-sifat buruk pada dirinya seperti halnya dusta, iri, dengki, sombog. c) Hukum Amaliyah (Amaliyah) suatu perilaku sehari-hari yang berhubungan dengan sesama manusia. Hukum Amaliyah dibagi menjadi dua bagian, yakni:

Pertama, *muamalah ma'a Allah* atau pekerjaan yang berhubungan dengan Allah, seperti shalat, puasa, zakat, haji, nadzar, dan lain sebagainya;

Kedua, *muamalah ma'a an-Naas* atau pekerjaan yang berhubungan langsung dengan manusia baik secara pribadi maupun kelompok. Contohnya, kontrak kerja, hukum pidana, dan lain sebagainya.

---

56 As-Shabuni, 'Ulum al-Qur'an, terjmh. Saiful Islam Jamaludin (Surabaya: al-Ikhlas, 1983), 17.

57 Muhammad bin Ahmad al-Anshary al-Qurthubi, al-Jami' li Ahkami al-Qur'an, jilid 10 (Beirut: Muassasah Manahi al-'Irfan, tt), 110.

58 Siska Lis Sulistiani, "Perbandingan Sumber Hukum Islam," Tahkim: Jurnal Peradaban dan Hukum Islam 1, 1 (2018): 105.

Sebagian dari ulama' sepakat dengan pembagian hukum al-Qur'an tersebut, namun tidak berdasarkan pembagian yang sudah ada. Melainkan dengan tiga bagian lain, yaitu Tauhid, Tazkir, dan Hukum.[59] Dari seluruh pembagian hukum di atas, menurut Hasbullah Thalib secara umum kandungan hukum dalam al-Qur'an ada lima bagian, di antaranya:[60]

a. Al-Ahkam al-I'tiqadiyyah (suatu hukum yang berorientasi pada keimanan dan keyakinan).
b. Al-Ahkam al-Khuluqiyah (suatu hukum yang berkenaan dengan akhlak).
c. Al-Ahkam al-Kauniyah (suatu hukum yang berkenaan dengan alam semesta).
d. Al-Ahkam al-'Ibariyah (suatu hukum yang kaitannya dengan peristiwa atau kejadian pada masa lalu dan dapat diambil pelajarannya (ibrah)).
e. Al-Ahkam al-Syar'iyyah al-'Amaliyyah (hukum - hukum yang mengatur perilaku dan perkataan mukallaf yang ditimbang dengan neraca syari'ah).

Al-Qur'an merupakan sumber hukum Islam yang sifatnya umum, maka sebagian besar hukum yang dijelaskan bersifat global dan hanya beberapa yang bersifat mendetail Secara garis besar penjelasan hukum oleh al-Qur'an terdiri dari tiga cara, sebagaimana berikut:[61]

---

[59] Jalaluddin al-Suyuthi, al-Itqaan fi Oulum al-Qur'an, jilid 2 (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), jld.-2, h. 278

[60] Zamakhsyari bin Hasballah Thaib, "Metode al-Qur'an dalam Menampakkan Ayat-Ayat Hukum," Suloh: Jurnal Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh 7, 1 (2019): 64

[61] Zamakhsyari bin Hasballah Thaib, "Metode al-Qur'an dalam Menampakkan Ayat-Ayat Hukum," 69-70

a. *Ijmali* (global)

Penjelasan al-Qur'an bersifat umum, sedangkan sunnah Nabi yang nantinya akan menjelaskan lebih mendetail. Sebagaimana perintah mendirikan shalat, membayar zakat, dan penjelasan lafadz yang tidak jelas secara makna. Allah swt. berfirman "Dirikanlah shalat". Ayat tersebut berupa perintah untuk mendirikan sholat, tidak ada penjelasan mengenai tata cara dan waktu pelaksanaannya. Maka disinilah Sunnah Nabi berperan adanya, "Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat" (*Shallu kama ra'aytumuni ushalli*).

b. *Tafshili* (terperinci)

Al-Qur'an memaparkan hukum secara terperinci, dan disertai pejelasan yang mendetail, adapun sunnah Nabi menjadi penguat bagi penjelasan al-Qur'an tersebut. Contohnya, hukum waris, tata cara dan hitungan dalam *thalaq, mahram* (orang yang haram untuk dinikahi), tata cara *li'an* (saling melaknat) antara suami dan istri, dan penetapan hukuman dalam kasus pidana hudud.

c. *Isyarah* (isyarat)

Penjelasan al-Qur'an hanya sebatas pokok hukum, baik secara isyarat maupun secara ungkapan langsung. Adapun sunnah Nabi memberikan penjelasan hukum yang terkandung dalam pokok bahasan tersebut secara terperinci.

Selain tiga cara tersebut (ijmali, tafshili, isyari) lain halnya pembagian cara menurut Firdaus, menurutnya al-Qur'an menjelaskan hukum dengan cara yang sempurna (kafah), global

(*ijmali*), isyarat. Perbedaannya hanya pada cara "sempurna" dan "terperinci". Sebagai contoh penjelasan yang sempurna adalah perintah puasa, dalam hal ini fungsi dari sunnah Nabi sebagai penguat makna yang terkandung di dalam al-Qur'an. Hemat penulis hal ini sama saja dengan cara yang tafshili, hanya berbeda dalam penggunaan istilah saja.[62]

2. Al-Hadiṡ atau Al-Sunnah

Pembicaraan mengenai posisi al-Quran dan hadis dalam hukum Islam sepertinya tidak dapat dilepaskan dari sesosok sarjana yang paling berpengaruh dalam kajian hukum Islam Sunni, Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (w. 204 H/820 M), terutama dalam karyanya tentang teori hukum Islam, al-Risalah. Seperti diringkas Wahbah al-Zuhayli, al-Shafi'i, berdasarkan hukum yang terkandung dalam al-Quran dan al-Sunah, memosisikan Sunah sebagai

a. Konfirmator hukum al-Qur'an.
b. Intrepretator hukum al-Qur'an.
c. Argumentator eksistensi naskh (penghapusan ayat al-Qur'an atau hadis dengan ayat al-Quran atau hadis lainnya).
d. Produsen hukum yang tidak ditemukan dalam al-Qur'an.[63]

Konsep al-Syafi'i tentang posisi al-Qur'an dan hadis dalam hukum Islam ini mempunyai andil signifikan dalam perdebatan

[62] Firdaus, "Analisis Kedudukan Hukum dalam al-Qur'an," Jurnal Hukum Diktum: IAIN Pare-Pare 10, 2 (2012): 130.

[63] Lihat Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, al-Risalah, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 79 dan seterusnya; Wahbah al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islami, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), h. 461 dan seterusnya

sengit antara para sarjana penyokong konsep-konsep hukum Islam klasik, dan para sarjana kontekstualis yang kurang bahkan tidak sama sekali memperhatikan konsep-konsep klasik itu berdasarkan konsep al-Shafi'i itu, al-Zuhayli kemudian memerinci keempat posisi Sunah dalam kaitannya dengan al-Quran.[64]

Pertama, konfirmator hukum al-Quran, jika Sunah mengonfirmasikan suatu hukum yang terkandung dalam al-Quran, berarti hukum tersebut mempunyai dua dasar hukum, al-Quran dan Sunah. Ini seperti perintah mendirikan salat, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadan, menunaikan ibadah haji bagi yang mampu, dan perintah-perintah lainnya yang termaktub dalam al-Quran dan dikonfirmasikan oleh Sunah Rasulullah.

Kedua, interpretator hukum al-Quran, jika Sunah menginterpretasi suatu hukum yang terkandung dalam al-Quran, maka dapat diperinci lagi menjadi tiga fungsi.

a. Sunah sebagai interpretator keglobalan hukum alQuran, seperti hadis-hadis Rasulullah yang memerinci tata cara mendirikan salat, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadan, menunaikan ibadah haji, yang kesemuanya itu juga termaktub dalam al-Quran secara global.
b. Sunah sebagai mukhassis (yang mengkhususkan) keumuman hukum al-Quran, seperti hadis Rasulullah yang berbunyi, "seorang wanita itu tidak boleh dinikahkan dengan (suami) bibi dari ayahnya, (suami) bibi dari ibunya, (suami) kemenakan perempuan dari saudaranya dan (suami) kemenakan perempuan dari

[64] Lihat al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islami, h. 461 dan seterusnya

saudarinya (*la yujma'u bayna al-mar'ah wa ammatiha wa la bayna al-mar'ah wa khalatiha*),"[65] yang merupakan mukhassis potongan ayat "dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (*wa uhilla lakum ma wara'a dhalikum*)," yang di dalamnya tidak termaktub orang-orang yang disebutkan Rasulullah di atas.

c. Sunah sebagai *muqayyid* (yang membatasi) kemutlakan hukum al-Quran, seperti hadis Rasulullah yang menjelaskan bahwa hukum potong tangan itu sebatas pergelangan tangan saja,[66] yang merupakan muqayyid potongan ayat "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (wa al-sariq wa al-sariqah faiqta'u aydiyahuma)."

Ketiga, argumentator eksistensi *naskh*, yang merupakan mazhab al-Syafi'i pribadi, dan berseberangan dengan para sarjana, bahkan para sarjana Shafi'iyah sendiri. Menurut al-Shafi'i, al-Qur'an hanya dapat di-naskh oleh al-Qur'an, dan Sunah tidak dapat me-naskh al-Qur'an, melainkan hanya sebagai dasar argumentasi terjadinya naskh al-Qur'an. Ayat "Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatngan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta

---

[65] Lihat Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, vol. 7, no. 5109 dan 5110 (t.tp: Dar Tuq al-Najah, 1422 H); Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, vol. 2, no. 1408 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th); Abu Dawud al-Sijistani, Sunan Abi Dawud, vol. 2, no. 2065, 2066 dan 2067 (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, t.th); Abu 'Isa al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, vol. 3, no. 1126 dan 1127 (Mesir: Sharikat Maktabat wa Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975); Abu 'Abd al-Rahman al-Nasa'i, Sunan al-Nasa'i, vol. 6, no. 3292- 3299 (Halab: Maktabat Matba'at al-Islamiyyah, 1965); Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, vol. 1, no. 1929-1931 (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t).

[66] Lihat kisahnya dalam Abu al-Hasan al-Daraqutni, Sunan al-Daraqutni, vol. 4, no. 3466 (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2004).

yang banyak, berwasiat untul ibu-bapak dan karib kerabatnya secara makruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa (*kutiba ʿalaykum idha hadara ahadakum al-mawt in taraka khayranal-wasiyyah li-al-walidayn wa al-aqrabin bi al-maʿruf, haqqanʿala al-muttaqin*)," misalnya, itu mansukh (dihapus) oleh ayat-ayat mawarith (warisan-warisan). Hanya saja, argumentasi terjadinya naskh al-Qur'an dengan al-Qur'an semacam ini didasarkan kepada Sunah.

Keempat, produsen hukum secara mandiri, sebab al-Quran tidak menyinggungnya. Ini seperti hadis-hadis Rasulullah tentang hukum rajam bagi pezina muhsan (yang telah menikah), larangan mengenakan emas dan perak bagi laki-laki, dan zakat fitrah. Namun demikian, al-Syafiʿi tetap berpandangan bahwa hukum-hukum yang diproduksi Sunah secara mandiri itu termasuk dalam prinsip-prinsip umum al-Qur'an.

Secara etimologi, Hadis berasal dari katahadaṣa yang artinya setara dengan al-jadid yaitu sesuatu yang baru atau khabar kabar.[67] Maksudnya jadid adalah lawan dari *al-qadim* (lama), seakan-akan dimaksudkan untuk membedakan al-Qur'an yang bersifat *qadim*.[68] Khabar maksudnya berita, atau ungkapan, pemberitahuan yang diungkapkan oleh perawi hadis dan sanadnya bersambung selalu menggunakan kalimat haddatsana (memberitakan kepada kami). [69]

---

67 Abdu al-Majid al-Ghouri, Mu'jam al-Mushthalahat al-Haditsah (Beirut: Dar Ibnu Katsir, 2007), 10.

68 Mustafa al-Azami, Studies in Hadith Methodology and Literature (USA: American Trust Publication, 2012), 1.

69 Abdul Majid Khon, Ulumul Hadis (Jakarta: Amzah, 2015), 2.

Pendapat para ulama tentang kedudukan hadis terhadap al-Qur'an:[70]

a. Al-Qur'an dengan sifat yang *qath'I al-wurud* (keberadaannya yang pasti dan diyakini) sudah seharusnya kedudukannya lebih tinggi dari pada hadis. Dimana status hadis (kecuali yang mutawatir) adalah *zhanni al-wurud*.
b. Hadis berfungsi sebagai penjelas dan penjabar dalam atas al-Qur'an. Maksudnya, yang dijelaskan adalah al-Qur'an yang kedudukannya lebih tinggi. Maka eksistensi dan keberadaan hadis sebagai *bayyan* tergantung kepada eksistensi al-Qur'an.
c. Sikap para sahabat yang selalu merujuk kepada al-Qur'an terlebih dahulu jika bermaksud mencari jalan keluar atas suatu masalah. Jika di dalam al-Qur'an tidak ditemukan maka merreka merujuk kepada Sunnah yang mereka ketahui, atau bisa menanyakan kepada sahabat yang lain.
d. Hadis Muadz secara tegas menyatakan urutan kedudukan antara al-Qur'an dan Sunnah. "Sesungguhnya ketika Rasulullah hendak mengutus Muadz bin Jabal ke Yaman, beliau bertanya kepada Muadz, "Bagaiamana engkau memutuskan perkara jika diajukan kepadamu?" Maka Muadz menjawab, "Aku akan memutuskan berdasarkan kitab Allah (al-Qur'an)." Rasul bertanya lagi, "Apabila engkau tidak menjumpai jawabannya di dalam kitab Allah?" Muadz

[70] Nawir Yuslem, Ulumul Hadis (Jakarta: Mutiara Sumber Dewi, 1998), 63-65.

berkata, “Aku akan memutuskan dengan Sunnah.” Rasul selanjutnya bertanya lagi, “Bagaiaman jika engkau tidak menemukan di dalam Sunnah dan tidak di dalam kitab Allah?” Muadz menjawab, “Aku akan berijtihad dengan mempergunakan akalku.” Rasul saw menepuk dada Muadz seraya berkata, “Alhamdulillah atas taufik yang telah dianugerahkan Allah kepada utusan Rasulnya.”

Pada dasarnya Hadis Nabi adalah sejalan dengan al-Qur’an karena keduanya bersumber dari wakyu. Akan tetapi mayoritas hadis sifatnya adalah operasional, karena fungsi utama hadis adalah sebagai penjelas atas al-Qur’an. Secara garis besar, fungsi Hadis terhadap al-Qur’an ada tiga, di antranya;[71]

Keberadaan hadis sebagai tasyri’, dapatlah ditelusuri melalui *ḥujjah* al-Qur’an, argumentasi hadis itu sendiri, maupun ijmak sahabat yang telah berkembang dalam sejarah pertumbuhan hadis. Segi tiga argumentasi ini sangat perlu dimunculkan sebagai basis *ḥujjah* terhadap mereka yang mengingkari keberadaan hadis.[72]

Banyak hukum-hukum yang terkandung dalam al-Qur’an hanya dapat diketahui dan dipahami pengertiannya secara rinci dan detail sekaligus penerapannya secara tepat hanya ketika telah dipraktikan oleh Nabi Muhammad saw. Karena keumuman ayat-ayat al-Qur’an berisi pokok-pokok ajaran Islam yang membutuhkan penjabaran serta rincian dari Nabi Muhammad saw. Sebagaimana dinyatakan oleh al-Qur’an

---

71 Nawir Yuslem, Ulumul Hadis, 70-77.

72 Muhammad Nor Ichwan, “Argumentasi Sunah: Pendekatan Normatif dan Historis Dalam Memahami Kedudukan Sunah Sebagai Sumber Hukum Islam,” Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial 6, no. 2 (2004), 204–28.

itu sendiri: Dan Kami turunkan kepadamu al-Dzikru (al-Qur'an) agar kamu menjelaskan kepada manusia apa-apa yang yang telah diturunkan kepada mereka agar mereka berfikir. (QS. An-Nahl: 44). Merujuk kepada ayat ini, dapat diambil penalaran bahwa tugas Rasulullah. terhadap Alquran adalah menjelaskan kandungan maknanya dan mengaplikasikannya di tengah kehidupan manusia. Sebab kadang di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang masih mujmâl (global) yang perlu perincian lebih lanjut. Dalam konteks ini sunah hadir untuk menjelaskan dengan rinci kemujmalan ayat tersebut.[73]

Pembicaraan mengenai eksistensi hadis sebagai *tasyri'* haruslah dilihat dari sisi isi pembicaraan hadis tersebut. Sebab dalam pandangan Abdul Qadir Audah, tidak semua hadis mempunyai konsekuensi tasyri'. Akan tetapi, tergantung kandungan hadis tersebut berbicara mengenai apa dan bagaimana. Audah memetakan empat hal yang harus diperhatikan dalam memahami hadis dalam dimensi tasyri'.[74]

Pertama, pada aspek *basyariyah* (kemanusiaan) tergambarkan bagaimana Nabi Muhammad SAW. duduk, berdiri, makan, minum, dan lain-lain. Dalam hal ini perbuatan Nabi Muhammad saw. tersebut bukanlah terkait risalah dan nubuwwah akan tetapi bashariyah.

Kedua, terkait khaṣasiyah (kekhususan) Nabi Muhammad saw. yang tidak berlaku bagi umatnya. Semisal memiliki isteri lebih dari empat, memasuki Mekah tanpa ihram, maupun puasa *wiṣâl*. Semua ini tidaklah mendeskripsikan *tasyri'* yang

---

[73] Abu Ishaq Al-Ṣaṭibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah (Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyah, 2009)., 829.

[74] Audah, Al-Tashri' al-Jinai al-Islami: Muqaranan bi al-Qanuni al-Wadi., 177-178.

harus diikuti oleh seluruh umat Islam, namun semua hal itu merupakan kekhususan yang dimiliki Rasulullah.

Ketiga, terkait dunyâwiyah (keduniaan) seperti berdagang, bertani, maupun industri, bukanlah tasyri' yang harus diikuti. Seperti peristiwa perkawinan buah kurma yang berujung gagal panen, ketika sahabat menyampaikan kepada Nabi Muhammad saw, dijawabnya "*antum a'lâmu bi umûri dunyâ kum*" Demikian juga dengan penempatan tentara pada perang Badar, cara penempatan itu dikoreksi oleh sahabat Habib bin Mundzir. Maka Nabi Muhammad saw. mengikuti pendapatnya.

Keempat, terkait penjelasan agama, ilmu, maupun arahan, maka hadis tersebut berdimensi tasyri' yang harus diikuti. Seperti hadis tuntutan untuk mengikuti Nabi Muhammad SAW. dalam salat maupun haji. Demikian juga, penjelasan hadis mengenai batasan potong tangan bagi pencuri, merupakan hadis yang berkonsekuensi tasyri' dan wajib diimplementasikan.

Penjelasan Imam Al-SyâṭibÎ maupun Audah dalam menguraikan posisi hadis terhadap al-Qur'an dapatlah dijelaskan sebagai berikut:[75]

a. *Bayân Tafṣil*, hadis yang kandungannya memerinci ayat-ayat yang masih global. Seperti ketika Alquran mengkalamkan tentang salat, haji, maupun zakat, maka hadis menguraikan secara rinci bagaimana tehnis salat, haji, maupun rincian zakat.
b. *Bayân Takhṣis*, hadis yang kandungannya membatasi ayat-ayat yang umum. Semisal al-Qur'an mengharamkan

[75] Al-Satibi, Al-Muwafaqat fi Usuhl al-Shari'ah, 729-735; Audah, Al-Tashri' al-Jinai al-Islami: Muqaranan bi al-Qanuni al-Wad}i., 174-175; Moenawar Chalil, Kembali Kepada Alquran dan Assunah (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 244-245.

bangkai, sementara hadis membatasi bahwa bangkai yang diharamkan itu bangkai selain di laut.

c. *Bayân Ta'yîn ta'kîd*, hadis yang menguatkan maksud dari dua atau beberapa perkara yang dimaksud oleh ayat al-Qur'an. Seperti al-Qur'an mengkalamkan tentang waris, hadis menegaskan bahwa orang yang membunuh tidak berhak menerima waris. al-Qur'an memfirmankan mengenai hukum potong tangan bagi pencuri, sementara hadis menguatkan batasan harta yang dicuri, yakni ¼ dinar.
d. *Bayân Tasyri'*, hadis yang menetapkan suatu hukum pada perkara yang didiamkan oleh al-Qur'an. Semisal mengharamkan pernikahan dengan bibi.
e. *Bayân Nasakh*, hadis yang menentukan ayat-ayat tertentu telah dihapus oleh ayat yang lain yang nampaknya seolah-oleh bertentangan.

Penjelasan Al-Shatibi maupun Audah di atas walaupun ada perbedaan-perbedaan redaksional dan peristilahan dalam memposisikan kandungan hadis terhadap Alquran, tetapi esensinya sepakat bahwa hadis atau sunah adalah sumber hukum syariat di samping al-Qur'an dan bahwa hadis berfungsi sebagai bayân terhadap al-Qur'an yang sekaligus dapat menetapkan hukum yang berdiri sendiri.

Apabila al-Qur'an dan hadis dipetakan perbedaan secara detail, dapatlah diuraikan sebagai berikut:

a. Sudut kepastian datangnya (*qaṭ'iyatu alwurûd*), seluruh ayat Alquran bersifat pasti, *qaṭ'Î*, karena al-Qur'an diriwayatkan secara mutawâtir, periwayatan kolektif

dari satu generasi ke generasi berikutnya dengan jumlah periwayat yang tidak memungkinkan secara akal dan adat terjadi kedustaan atau kekeliruan. Sementara hadis sangat sedikit yang diriwayatkan dengan cara mutawâtir dan keumumannya periwayatan bersifat individual yang disebut dengan riwayat *ahâd*. Karena itu hadis ditinjau dari segi datang dan keberadaannya bersifat *ẓanny*, masih menyimpan adanya kemungkinan kekhilafan. Yang pasti (*qaṭ'Î*) harus didahulukan dari pada yang mungkin (*ẓanny*), al-Qur'an harus dikedepankan dari pada hadis.[76]

b. Sebagai konsekuensi dari ẓanniyatu *alwurûd* pada hadis-hadis *ahâd*, maka terjadi kemungkinan kesalahan dalam periwayatan hadis, baik disengaja ataupun disebabkan faktor manusia (*human error*). Karena itu para ulama hadis mengklasifikasikan hadis kepada tingkatan sahih, hasan, dan daif. Hanya hadis yang berderajat sahih dan hasan yang boleh dijadikan sandaran hukum.

c. Dalam pengklasifikasian hadis menjadi sahih, hasan, dan daif, tidak seluruh hadis yang dikatagorikan sahih disepakati kesahihannya oleh semua ulama hadis, demikian juga tidak setiap yang dikatagorikan daif disepakati oleh semua ulama tentang kedaifannya. Maka suatu yang tidak bisa dihindari bahwa ada sebagian hadis yang ditolak oleh sebagian kalangan ulama karena dinilai lemah, dan diterima oleh sebagian ulama yang lain karena dinilai sahih. Kelompok yang

---

[76] Al-Satibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah, 729-735;.

menolak suatu hadis karena dinilainya lemah tidak dapat dihukumkan sebagai orang yang mengingkari ketaatan pada Rasulullah. Sehingga divonis sebagai orang murtad. Sebab yang ia tolak bukan materi hadisnya sebagai perkataan atau perbuatan Rasulullah saw. yang wajib diikuti, akan tetapi prosedur dan metode penyampaian hadis tersebut yang tidak meyakinkan sehingga diragukan kebenarannya dari Rasulullah saw.

d. Pada kenyataannya kewajiban mentaati hadis ditetapkan oleh al-Qur'an. Maka al-Qur'an adalah pokok atau pangkal dari hukum, sedang hadis adalah cabang yang ditetapkan oleh al-Qur'an. Sebagaimana ijmak ditetapkan oleh perintah al-Qur'an dan hadis. Maka suatu yang tidak rasional jika yang pokok disamakan kedudukannya dengan yang cabang.[77]

e. Tingkatan kehujahan hadis sebagai dasar hukum kedua setelah al-Qur'an juga diisyaratkan dalam al-Qur'an dan hadis itu sendiri. Kemudian dipraktikkan oleh ijma' sahabat. Al-Qur'an mengatakan, "Ta'atlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul agar kamu dirahmati" (Ali Imran: 132). Pada ayat ini diperintahkan taat pertama-tama kepada Allah SWT. kemudian kepada Rasul-Nya. Dalam hadis Nabi Muhammad SAW. dikatakan kepada Muadz, "Bagaimana kamu memutuskan perkara jika dihadapkan keopada suatu urusan?" Muadz menjawab, "Aku akan memutuskan dengan Kitabullah!". Rasulullah SAW. bertanya lagi, "Jika kamu tidak menemukan pada Kitabullah?" Muadz

---

[77] Audah, Al-Tashri' al-Jinai al-Islami: Muqaranan bi al-Qanuni al-Wad'I, 174.

menjawab, “Aku akan memutuskan dengan Sunah Rasul-Nya!”. Rasulullah bersabda lagi, “Bagaimana jika kamu tidak menemukan pada Kitabullah dan Sunah Rasulullah?” Muadz menjawab, “Aku akan berijtihad dengan pendapatku dan tidak melampaui batas!” (HR. Abu Dawud).[78]

3. Ijma’

Setelah berlalunya kepemimpinan para khalifah, suatu kekacauan muncul di berbagai bidang. Perbedaan-perbedaan timbul dalam hampir semua masalah hukum; masyarakat terpecah-pecah dalam beberapa madzhab teologis. Lalu muncullah ijma‘ untuk menyelamatkan masyarakat dari kekacauan. ijma‘ pada waktu itu menjadi suatu istilah rujukan. Konsep ijma‘ berkembang sejalan dengan munculnya kelompok mayoritas (*ahl al-sunnah*) dalam berbagai mazhab teologi.[79]

Secara etimologi, ijma‘ mengandung dua arti.[80] Pertama berarti ketetapan hati untuk melakukan sesuatu, atau memutuskan berbuat sesuatu (*al-‘azm ‘ala al-syay’*). Ijma‘ dalam artian pengambilan keputusan ini dapat dilihat dalam firman Allah pada surat Yunus ayat 71 dan Ijma’ dalam arti ini juga dapat dilihat pada Hadis Nabi saw.: “Tidak ada puasa bagi orang yang tidak meniatkan puasa semenjak malam”. Kedua, ijma‘ dengan arti sepakat. Dalam arti ini kata ijma‘ dapat dilihat penggunaannya dalam Alquran pada surat Yusuf ayat 15.

Adapun menurut Ahmad Hasan, istilah ijma‘ dalam arti etimologisnya menunjukkan bahwa konsep ini tentunya

---

78 Al-Satibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari’ah, 729-735.

79 Ahmad Hasan, Ijma‘ (Bandung: Pustaka, t.t.), 6.

80 Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, Edisi I, Cet. 4 (Jakarta: Kencana, 2009), 131-132.

muncul pada saat terjadi pertentangan di dalam Islam. Artinya, dasar dari kata ijma' adalah mengumpulkan, menyatukan, menghimpun, berkumpul, bersatu, berhimpun, atau menarik bersama-sama. Istilah ini mungkin sekali berasal dari idiom bahasa Arab: "*ajma'tu al-nahabi*" (saya mengumpulkan dari setiap penjuru unta-unta yang merupakan barang rampasan dari orang-orang yang sebelumnya adalah pemilik mereka, dan menggiring mereka pergi). Singkatnya, ia berarti penggiringan unta secara bersama-sama.[81]

Idiom bahasa Arab tersebut merupakan contoh yang tepat untuk menunjukkan arti kata ijma' secara etimologi. Ungkapan ini berarti suatu lapangan terbuka di mana orang-orang berkumpul, dan mereka tidak terpisah satu dari yang lain agar tidak tersesat. Lapangan itu dinamakan mujmi'ah karena ia menyatukan mereka. Kata ijma' juga digunakan untuk mengikat jadi satu puting susu unta betina dengan sebuah tali. Ini membuktikan bahwa istilah itu mengandung akar makna menyatukan benda-benda yang terpisah.[82] Di samping itu, istilah tersebut juga mempunyai arti lain. Ia juga berarti menyusun dan membereskan sesuatu yang sebelumnya tercerai berai, sebagai suatu pendapat yang diputuskan oleh seseorang. Karena itu ia berarti menentukan, menetapkan atau memutuskan suatu perkara agar menjadi benar-benar beres. Istilah ini mengandung dua arti yang telah dikemukakan, yaitu kesatuan dan keputusan hati.[83]

Adapun pengertian ijma' dalam istilah teknis hukum atau istilah syar'i terdapat perbedaan rumusan. Perbedaan itu dapat

---

[81] Ahmad Hasan, Ijma', 9.
[82] Ahmad Hasan, Ijma', 9.
[83] Ahmad Hasan, Ijma' (Bandung: Pustaka, t.t.), 9.

dilihat dalam beberapa rumusan atau, antara lain definisi al-Ghazzali yang merumuskan ijma‘ sebagai Kesepakatan umat Muhammad secara khusus atas suatu urusan agama.[84]

Bukti adanya ijma‘, menurut al-Ghazzali, misalnya kesepakatan umat Muhammad tentang kewajiban salat lima waktu dan puasa bulan Ramadan. Alasannya, karena seluruh umat Muhammad mengikuti nas dan dalil yang pasti dalam ibadah. Mereka menghindar dari siksaan akibat berseberangan dengan dalil-dalil tersebut. Hal ini sebagaimana kesepakatan mereka untuk makan dan minum karena dituntun oleh jiwa mereka, begitu juga kesepakatan untuk mengikuti kebenaran dan menjaga jiwa agar tidak terjerumus ke dalam neraka. Pendapat Imam al-Ghazzali ini mengikuti pandangan Imam al-Syafi‘i yang menetapkan ijma‘ itu sebagai kesepakatan umat. Hal ini tampaknya didasarkan pada keyakinan bahwa yang terhindar dari kesalahan hanyalah umat secara keseluruhan, bukan perorangan. Namun pendapat Imam alSyafi‘i ini mengalami perubahan dan perkembangan di tangan pengikut-pengikutnya di kemudian hari.[85]

Definisi sebagaimana dikemukakan oleh al-Ghazzali di atas yang menetapkan kesepakatan dari seluruh masyarakat muslim sejak kedatangan Islam sampai hari kiamat mendapat kritikan keras dari para ahli hukum. Alasannya karena menurut merekaijma‘ seperti ini tidak mungkin terjadi dalam prakteknya[86] Tetapi dalam penjelasan al-Ghazzali selanjutnya, yang dimaksud dengan umat Muhammad di sini ialah setiap mujtahid yang

---

[84] Al-Ghazzali, Al-Mustasfa min ‘Ilm al-Ushul, Cet. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008), 219.

[85] Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, Edisi I, Cet. 4 (Jakarta: Kencana, 2009),132-133.

[86] Ahmad Hasan, Ijma‘ (Bandung: Pustaka, t.t.),82.

diterima fatwanya, yakni *ahl al-hill wa al-'aqd* (para ahli yang berkompeten dalam mengurusi umat).

Jadi di sini tidak termasuk anak-anak, orang gila dan orang pikun. Walaupun mereka juga termasuk umat tetapi tidak dimaksudkan oleh Rasulullah dalam sabdanya: "Umatku tidak pernah bersepakat untuk membuat kesesatan."[87]

Kata "kesepakatan" mencakup kesepakatan secara diam-diam. Istilah *ahl al-hill wa al-'aqd* menunjukkan kesepakatan bulat dari para ahli hukum, atau ulama. Persyaratan "umat Muhammad" mengimplikasikan pengecualian orang-orang yang termasuk dalam umat lain. Ungkapan "pada suatu masa" berarti ulama yang hidup pada masa tertentu, tidak termasuk ulama yang hidup pada masa sebelumnya atau sesudahnya. Dan terakhir ungkapan menyangkut "masalah atau kasus yang muncul" mencakup aspek kesepakatan yang positif dan peraturan-peraturan mengenai masalahmasalah hukum.[88]

Rumusan yang lebih mencakup kepada pengertian *ahl al-sunnah* adalah apa yang dikemukakan 'Abd al Wahhab Khallaf, yang juga dikutip ulama lainnya, yaitu Konsensus semua mujtahid muslim pada suatu masa setelah Rasul wafat atas suatu hukum *syara*' mengenai suatu kasus.[89]

Dari definisi di atas terlihat unsur pokok yang merupakan hakikat dari suatu ijma' yang sekaligus merupakan rukun ijma', yaitu:[90]

---

87 Al-Ghazzali, Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul, Cet. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008), 228.

88 Ahmad Hasan, Ijma' (Bandung: Pustaka, t.t.), 82-83.

89 'Abd al-Wahhab Khallaf, Ilmu Ushul Fiqh, (terj. Halimuddin), Cet. 3 (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), 49.

90 Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh…, 135-136. Lihat juga Khallaf, Ilmu Ushul Fiqh, 49-50.

a. Saat berlangsungnya kejadian yang memerlukan adanya ijma‘, terdapat sejumlah orang yang berkualitas mujtahid; karena kesepakatan itu tidak berarti jika yang sepakat hanya satu orang.
b. Semua mujtahid itu sepakat tentang hukum suatu masalah, tanpa memandang kepada negeri asal, jenis, dan golongan mujtahid. Kalau yang mencapai kesepakatan itu hanya sebagian mujtahid, atau mujtahid kelompok tertentu, wilayah tertentu atau bangsa tertentu, maka kesepakatan itu tidak dapat disebut ijma‘, karena ijma‘ itu hanya tercapai dalam kesepakatan menyeluruh.
c. Kesepakatan itu tercapai setelah terlebih dahulu masing-masing mujtahid mengemukakan pendapatnya sebagai hasil dari usaha ijtihadnya, secara terang-terangan, baik pendapatnya itu dikemukakan dalam bentuk ucapan dengan mengemukakan fatwa tentang hukum kejadian itu; atau dalam bentuk perbuatan dengan memutuskan hukum dalam pengadilan dalam kedudukannya sebagai hakim. Penyampaian pendapat itu mungkin dalam bentuk perseorangan yang kemudian ternyata hasilnya sama; atau secara bersama-sama dalam satu majelis yang sesudah bertukar pikiran ternyata terdapat kesamaan pendapat.
d. Kesepakatan itu haruslah merupakan kesepakatan yang bulat dari seluruh mujtahid. Jadi, kalau kesepakatan itu hanya dari kebanyakan mujtahid saja sedang sebagian mujtahid lainnya terdapat perbedaan, maka bukanlah merupakan ijma‘ yang dapat dijadikan hujah syar‘iyyah.[91]

[91] Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, Dasar-Dasar Pembinaan Fiqh Islam, Cet. 1 (Bandung: Alma‘arif, 1986), 60.

Apabila rukun-rukun ijma‘ tersebut telah terpenuhi, maka hukum hasil dari ijma‘ itu merupakan undang-undang syarak yang wajib ditaati, dan para mujtahid berikutnya tidak boleh menjadikan peristiwa yang telah disepakati itu sebagai tempat berijtihad baru. Sebab hukumnya sudah tetap atas dasar bahwa ijma‘ itu telah menjadi hukum syarak yang qat‘i, sehingga tidak dapat dihapus atau ditukar dengan ijtihad yang lain.

Ditinjau dari cara-cara terjadinya, ijma’ itu ada dua macam.[92] *Pertama, ijma‘ sarih,* yaitu kesepakatan para mujtahid pada suatu masa terhadap hukum suatu peristiwa dengan jalan masingmasing dari mereka menyatakan pendapatnya dengan cara memfatwakannya atau mempraktekkannya. Yakni setiap mujtahid mengeluarkan perkataan atau perbuatan yang mencerminkan pendapatnya. *Kedua, ijma‘ sukuti*, yaitu sebagian mujtahid menyatakan pendapatnya dengan tegas dari hal hukum suatu peristiwa dengan memfatwakan atau mempraktikkannya, sedang sebagian mujtahid yang lain tidak menyatakan persetujuannya terhadap hukum itu dan tidak pula menentangnya.

Ijma‘ macam pertama menurut jumhur adalah *ijma‘ hakiki* dan menjadi sumber hukum syariat. Sedang ijma‘ macam kedua adalah *ijma‘ i’tibari* (masih relatif). Sebab orang yang berdiam diri itu belum tentu ia setuju. Karena itu kedudukan ijma‘ macam kedua ini masih diperselisihkan. Jumhur menetapkannya bukan sebagai hujah, lantaran masih dianggap sebagai pendapat perseorangan.

Akan tetapi, ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa ijma‘ sukuti itu dapat dijadikan hujah, apabila mujtahid itu berdiam

---

[92] Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, Dasar-Dasar Pembinaan…, 65-66.

diri setelah disodorkan kepadanya peristiwa itu beserta pendapat mujtahid lain yang telah berijtihad dan telah dan telah cukup pula waktu untuk membahasnya serta tidak didapati suatu petunjuk bahwa ia berdiam diri itu karena takut atau mengambil muka atau lain sebagainya. Menurut al-Ghazzali, yang dimaksud dengan ijma' adalah kesepakatan ulama mujtahid dalam memfatwakan hukum suatu masalah dalam satu masa, baik masa itu telah lewat atau belum (masih dalam masa mujtahid yang terjadi kesepakatan itu). Fatwa mereka bersumber dari ijtihad atau bersumber dari nas Alquran atau Hadis, dan fatwa mereka terjadi secara jelas dengan ucapan. Dengan demikian, diam sebagian mujtahid atas hasil fatwa mujtahid yang lain tidak sama seperti ucapan. Adapun berlalunya masa itu bukan sebagai syarat untuk dijadikan ijma' sebagai hujah (sumber hukum).[93]

Dari pembahasan al-Ghazali tersebut muncul persoalan bahwa, jika sebagian sahabat berfatwa, sedangkan yang lain diam saja (tidak mengeluarkan fatwanya), maka hal itu tidak disebut ijma' (sukuti). Dan tidak dapat dikatakan orang diam telah mengeluarkan ucapan (fatwa).

Menurut sekelompok ulama, apabila suatu fatwa hukum dari seorang mujtahid (sahabat) telah tersiar luas, sedangkan yang lainnya diam saja, maka diam mereka sama seperti telah mengeluarkan fatwa yang sama, sehingga kejadian seperti itu disebut juga dengan ijma' (ijma' sukuti). Menurut sekelompok ulama lain, hal itu hanya menjadi hujah (sumber hukum) saja, tetapi tidak dapat dikatakan ijma'. Menurut sekelompok ulama lainnya, hal itu tidak dapat dijadikan hujah dan bukan ijma' tetapi hanya sebagai dalil yang membolehkan mereka

---

[93] Al-Ghazzali, Al-Mustasfa …, 240.

untuk berijtihad pada suatu masalah yang berkaitan dengan hukum.[94]

Dari beberapa pendapat di atas, al-Ghazali lebih memilih dengan berpendapat bahwa hal itu (sukuti) tidak dapat dikatakan ijma' dan tidak dapat pula dijadikan hujah. Juga tidak dapat dijadikan dalil terhadap pembolehan berijtihad tentang suatu masalah, kecuali jika terindikasi dari kondisi orang-orang (mujtahid) yang diam itu bahwa mereka diam karena rela dan setuju atas hasil fatwa sebagian mujtahid tersebut. Dan boleh mengambil hasil fatwa tersebut ketika sebagian yang lain diam serta menjadi dalil atas fatwa mereka. Diam mereka karena rela dan setuju atas fatwa sebagian hanya dapat diketahui melalui ucapan (pengakuan) mereka yang jelas dan pasti. Sebaliknya, jika tidak ada pengakuan apapun, maka tidak dapat diketahui secara pasti bahwa diam itu menunjukkan kepada rela dan setuju. Terkadang diam bukan karena rela dan setuju, dengan tujuh sebab berikut:[95]

a. Dalam hati mereka tidak mau mengeluarkan ucapan apapun, kita tidak bisa mengetahuinya. Kadang-kadang terdapat indikasi marah atas diam mereka. Dengan demikian diam mereka sebagai tanda tidak setuju atas fatwa sebagian mujtahid yang lain.
b. Diam karena mereka melihat hasil ijtihad telah sempurna ditetapkan oleh sebagian yang lain, walaupun mereka tidak sepakat atas hasil ijtihad itu, bahkan terkadang mereka menganggap hasil ijtihad tersebut salah. Maka diam seperti itu jelas tidak dapat dikatakan ijma'.

[94] Al-Ghazzali, Al-Mustasfa …, 240.
[95] Al-Ghazzali, Al-Mustasfa …, 240-241

c. Anggapan setiap mujtahid benar, maka tidak boleh dibantah dan tidak perlu dikomentari hasil ijtihad mujtahid lain. Karena berijtihad untuk menemukan ketetapan hukum atas suatu kasus yang muncul hukumnya fard kifayah. Maka sebagian yang lain diam saja walau menurut mereka hasilnya berbeda. Dengan demikian jelas bahwa diam tidak dapat dianggap ijma' sekali-kali.
d. Diam karena tidak setuju tetapi mujtahid yang diam itu menunggu kesempatan yang pas untuk membantahnya. Namun, sebelum kesempatan itu ada ternyata mereka meninggal dunia sehingga tidak sempat membantahnya. Berarti diam seperti ini tidak dapat dikatakan ijma'.
e. Diyakini kalaupun dibantah, maka mujtahid yang telah mengeluarkan fatwanya tidak akan mau menerimanya, bahkan mujtahid yang membantah tersebut memperoleh celaan dan hinaan. Hal ini sebagaimana kata Ibn 'Abbas dalam diamnya daripada membantah fatwa Umar tentang 'awl pada masa hidupnya: "Umar merupakan seorang lelaki yang hebat, maka aku menghormatinya".
f. Diam karena belum menemukan ketetapan hukum yang sesuai pada suatu masalah yang muncul dan masih memperdalam pemikirannya atas masalah tersebut.
g. Diam karena menyangka orang lain sudah memadai untuk membantahnya dan tidak mau menampakkan perbantahannya.

Dari uraian al-Ghazali di atas, maka dapat disimpulkan bahwa beliau tidak mengakui adanya ijma' sukuti, kecuali jika

ada pernyataan yang jelas dan pasti dari sebagian mujtahid yang diam bahwa mereka mendukung terhadap fatwa hukum yang telah dikeluarkan oleh sebagian mujtahid.

Menurut Imam al-Juwayni al-'Iraqi al-Syafi'i, ijma' adalah kesepakatan yang terjadi melalui ucapan para mujtahid atau perbuatan mereka. Atau, sebagian mereka menyatakan pendapatnya atau mengerjakan sesuatu yang berkaitan dengan hukum. Kemudian pernyataan atau perbuatan sebagian mujtahid tersebut tersiar luas sampai kepada mujtahid lainnya, tetapi mereka diam saja tanpa memberi komentar apapun. Hal seperti itu dinamakan *ijma' sukuti*.[96]

Tentang ijma' sukuti ini, al-Baydawi dan Qadi Husayn tidak menganggapnya sebagai ijma' dan tidak menjadikannya sebagai hujah. Pendapat ini sebagaimana yang dikutip dari Imam al-Syafi'i. Adapun Imam al-Syafi'i sendiri menjadikan ijma' sukuti sebagai dalil hukum pada beberapa masalah, itu karena diamnya sebagian mujtahid pada beberapa masalah tersebut terdapat indikasi yang menunjukkan kepada rela dan setuju atas pernyataan atau perbuatan sebagian mujtahid lainnya. Kalau seperti itu alasannya, maka *ijma' sukuti* sebagai dalil hukum tidak terbantahkan.[97]

Ini sama seperti pembahasan al-Ghazzali sebelumnya, yaitu indikasinya harus secara jelas melalui pengakuan secara lisan bahwa mujtahid yang diam itu setuju atas hasil ijtihad mujtahid lainnya. Dengan demikian, maka ijma' sukuti seperti inilah yang dapat dikatakan ijma' dan dapat dijadikan hujah.

---

[96] Al-Juwayni, Al-Waraqat (Sangkapurah: al-Haramayn, t.t.), 123-124.

[97] Ahmad ibn 'Abd al-Latif al-Khatib, Al-Nufahat 'ala Syarh al-Waraqat (Sangkapurah: al-Haramayn, t.t.), 124.

4. Qiyas

Persoalan-persoalan baru yang status hukumnya sudah jelas dan tegas dinyatakan dalam al-Qur'an maupun hadis dengan sendirinya tidak akan menimbulkan pro dan kontra di kalangan umat Islam. Akan tetapi, persoalan-persoalan baru yang belum jelas kedudukan hukumnya dalam kedua sumber hukum tersebut dan para ulama salaf pun, misalnya, berbeda pendapat atau pun mereka sendiri belum menetapkan hukumnya terhadap persoalan tersebut, maka kondisi ini tentunya menuntut para ulama, pada masa kini untuk memberikan solusi dan jawaban yang cepat dan tepat terhadap berbagai persoalan baru tersebut.

Ketika masyarakat Muslim tumbuh, muncul berbagai persoalan baru yang kebanyakan di antaranya belum pernah ada status hukumnya. Para ulama dan fukaha mencoba memecahkan persoalan ini dengan menggunakan analogi deduktif dari al-Qur'an dan Sunnah. Analogi deduktif ini disebut dengan qiyas.Pada prinsipnya, qiyas memberipemahaman kepada para ulama bahwa dua kasus yang berbeda dapat dipecahkan dengan mengacu pada aturan yang sama.[98]

Secara etimologi, qiyas berasal dari bahasa Arab yang merupakan bentuk masdar dari kata *qâsâ yaqîsu qiyâsan*, yang berarti mengukur, membandingkan, menganalogikan, menyamakan.[99]

Qiyas merupakan suatu cara penggunaan *ra'yu* untuk menggali hukum syara' dalam hal-hal yang nash al-Qur'an dan sunnah tidak menetapkan hukumnya secara jelas. Pada dasarnya

---

[98] Ziauddin Sardar, Kembali ke Masa Depan: Syariat sebagai Metodologi Pemecahan Masalah (Jakarta: Serambi, 2005), 106-107.

[99] Nasrun Haroen, Ushul Fiqh, (Cet. 2; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 62.

ada dua macam cara penggunaan *ra'yu* , yaitu penggunaan *ra'yu* yang masih merujuk kepada nash dan penggunaan *ra'yu* secara bebas tanpa mengaitkannya kepada nash. Bentuk pertama secara sederhana disebut qiyas, meskipun qiyas tidak menggunakan nash secara langsung, tetapi karena merujuk kepada nash, maka dapat dikatakan bahwa qiyas juga menggunakan nash walaupun tidak secara langsung.[100]

Secara etimologi, qiyas berarti mengira-ngirakan atau menyamakan.[101] Meng-qiyas-kan, berarti mengira-ngirakan atau menyamakan sesuatu terhadap sesuatu yang lain. Sedangkan secara terminologis, menurut ulama ushul fikih, qiyas adalah menyamakan sesuatu yang tidak ada nas hukumnya dengan sesuatu yang ada nas hukumnya karena adanya persamaan illat hukum.[102]

Dalam redaksi yang lain, qiyas adalah menyamakan suatu hukum dari peristiwa yang tidak memiliki nas hukum dengan peristiwa yang sudah memiliki nas hukum, sebab adanya persamaan dalam *illat* hukumnya.[103]

Qiyas merupakan salah satu metode istinbāṭ (menggali) hukum yang populer di kalangan Mazhab Syafi'i. Dalam urutannya, mazhab Syafi'i menempatkan qiyas berada di urutan keempat setelah al-Qur'an, hadis, dan ijmak. Imam Syafi'i[104]

---

[100] Amir Syarifuddin, 2009. Ushul Fiqh, Jilid 1, 170.

[101] Abu Yahya Zakaria Al-Anshari, Gāyah al-Wuṣūl Syarḥ Lubb al-'Uṣūl (Surabaya: AlHidayah, t.t), h. 110, dan Muhammad Djamaluddin Ahmad, Miftāḥ al-Wuṣ ūlfī Ilmi al-'Uṣūl, cet. II (Jombang: Pustaka Al-Muhibbin, 2010), 58.

[102] Muhammad Abu Zahrah, Ushul Fiqih, terj. Saefullah Ma'shum dkk., cet.XI (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 336.

[103] Abd. Wahab Khallaf, Ilmu 'Uṣūl al-Fiqh (Cairo: Dar al-Hadis, 2003), 48.

[104] Imam Syafi'i memiliki nama lengkap Muhammad bin Idris al-Syafi'i. Hidup pada tahun 150-204 H atau 767-830 M. Merupakan Imam mazhab ketiga yang juga disebut sebagai mujaddid (reformer) pada abad kedua Hijriyyah. Dilahirkan di

sebagai pelopor mujtahid yang menggunakan qiyas sebagai satusatunya jalan untuk menggali hukum, mengatakan bahwa yang dinamakan ijtihad[105] adalah qiyas. Beliau mengatakan bahwa "ijtihad" dan "qiyas" merupakan dua kata yang memiliki makna yang sama.[106] Artinya, dengan cara qiyas, berarti para mujtahid telah mengembalikan ketentuan hukum sesuai dengan sumbernya: al-Qur'an dan hadis. Sebab, hukum Islam, kadang tersurat jelas dalam nas al-Qur'an atau hadis secara eksplisit, kadang juga bersifat tersirat secara implisit. Hukum Islam adakalanya dapat diketahui melalui redaksi nas, yakni hukum-hukum yang secara tegas tersurat dalam al-Qur'an dan hadis, adakalanya harus digali melalui kejelian memahami makna dan kandungan nas, yang demikian itu dapat diperoleh melalui pendekatan qiyas.[107]

Ghuzzah, salah satu daerah di Asqalan, Palestina. Nasab beliau bertemu dengan nasab Rasulullah pada datuk Rasulullah, Abdul Manaf. Karena itu beliau dijuluki dengan anak paman Rasulullah. Beliau memiliki banyak karya dalam bidang keilmuan, baik fikih, ushul fikih, dan lain sebagainya. Di antara karya-karya beliau adalah ar-Risālah, al-'Umm, al-Ḥujjah, al-Waṣāyā al-Kabīrah, Ibṭāl al-Istiḥ sān, Ikhtilāf Ahl al-Irāq, dan lain-lain. Lihat Imam Munawwir, Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam dari Masa ke Masa, cet. II (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2006), 256-268.

[105] Secara harfiah, ijtihad adalah suatu ungkapan dari pengerahan daya kemampuan untuk mewujudkan sesuatu yang dituju. Sedang secara istilah, menurut al-Ghazali, bahwa ijtihad adalah pengerahan kemampuan untuk mencapai keyakinan atas hukum-hukum syara'. Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, Al-Mustaṣfā min „Ilmi al-'Uṣūl (Damaskus: Ar-Risalah, 2010), 382.

[106] Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Risālah (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), h. 477. Sebagian ulama, termasuk Imam Syafi'i, menyamakan ijtihad dengan qiyas. Adapula yang menyamakannya dengan ra'y. Akan tetapi, pendapat ini ditolak oleh al-Ghazali bahwa ijtihad itu lebih umum daripada qiyas. Lihat Atang Abd. Hakim & Jaih Mubarok, Metodologi Studi Islam, cet. II (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), 98.

[107] Muhammad Abu Zahrah, Ushul Fiqih, terj. Saefullah Ma'shum dkk., cet.XI (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 336-337.

Sedang mengenai definisinya menurut ulama uṣhul fiqh, qiyas berarti menghubungkan suatu kejadian yang tidak ada nashnya kepada kejadian lain yang ada nashnya, dalam hukum yang telah ditetapkan oleh nash karena adanya kesamaan dua kejadian itu dalam illat hukumnya.

Para ulama Hanabilah berpendapat bahwa illat merupakan suatu sifat yang berfungsi sebagai pengenal suatu hukum. Sifat pengenal dalam rumusan definisi tersebut menurut mereka sebagai suatu tanda atau indikasi keberadaan suatu hukum. Misalnya, khamer itu diharamkan karena ada sifat memabukkan yang terdapat dalam khamer.[108]

Mayoritas ulama Syafi'iyyah mendefinisikan qiyas dengan membawa (hukum) yang (belum) di ketahui kepada (hukum) yang diketahui dalam rangka menetapkan hukum bagi keduanya, atau meniadakan hukum bagi keduanya, baik hukum maupun sifat.[109]

Tidak ada dalil atau petunjuk pasti yang menyatakan bahwa qiyas dapat dijadikan dalil syara' untuk menetapkan hukum. Juga tidak ada petunjuk yang membolehkan mujtahid menetapkan hukum syara' di luar yang ditetapkan oleh nash. Oleh karena itu terdapat perbedaan pendapat tentang kedudukan qiyas sebagai dalil hukum syara'.[110]

Tentang perbedaan pendapat mengenai kedudukan qiyas, dikalangan ahli fiqih terbagi menjadi tiga kelompok seperti berikut:

---

108 Nasrun Haroen, Ushul Fiqh 1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 76-77.

109 Syafi'i Karim, Fiqih Ushul Fiqih: Untuk Fakultas Tarbiyah, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1997), 74.

110 Amir Syarifuddin, 177.

Pertama, Kelompok Jumhur, yang menggunakan qiyas sebagai dasar hukum pada hal-hal yang tidak jelas nashnya dalam Qur'an, hadits, pendapat sahabat dan ijma' ulama. Kelompok ini menggunakan qiyas dengan tidak berlebihan.

Kedua, kelompok Zhahiriyah dan Syiah Imamiyah, kelompok ini menolak qiyas secara penuh dan tidak mengakui *illat nash*, juga tidak berusaha mengetahui sasaran dan tujuan nash, termasuk mengungkap alasan-alasan guna menetapkan suatu kepastian hukum yang sesuai dengan illat.

Ketiga, kelompok yang memperluas penggunaan qiyas, mereka berusaha menggabungkan dua hal yang tidak terlihat kesamaan illat diantara keduanya, bahkan menerapkan qiyas sebagai pembatas keumuman al-Qur'an dan hadits.[111]

Menurut Imam Syafi'i, tidak boleh melakukan qiyas kecuali orang yang telah berhasil memiliki alat-alat qiyas, yaitu; mengetahui hukum-hukum al-Qur'an yakni fardu (kewajiban), adab (kesusasteraan), nasikh mansukh (yang menghapus dan yang dihapus), 'amm-khas (umum-khusus), irsyad (petunjuk) dan *nadb*-nya (anjurannya).[112]

Sekalipun terdapat perbedaan redaksi dalam beberapa definisi yang dikemukakan para ulama ushul fiqih diatas, tetapi mereka sepakat menyatakan bahwa proses penetapan hukum melalui metode qiyas bukanlah menetapkan hukum dari awal melainkan hanya menyingkapkan dan menjelaskan hukum pada suatu kasus yang belum jelas hukumnya. Penyingkapan dan penjelasan ini dilakukan melalui pembahasan mendalam

---

[111] Amir Syarifuddin, 178-180.

[112] Abdul Karim al-Khatib., Ijtihad; Menggerakkan Potensi Dinamis Hukum Islam (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005), 87-88.

dan teliti terhadap *'illa* dari suatu kasus yang sedang dihadapi. Apabila "Illat -nya sama dengan *'Illat* hukum yang disebutkan dalam nash, maka hukum terhadap kasus yang dihadapi itu adalah hukum yang telah ditentukan oleh nash. [113]

Dari pengertian qiyas yang telah disebut diatas dapat dijelaskan bahwa unsur pokok atau rukun qiyas terdiri atas empat unsur berikut:

a. *Aṣhl*

Aṣhl secara bahasa merupakan lafaẓ musytarok[114] yang bisa diartikan sebagai asas, dasar, sumber, dan pangkal.[115] Sedangkan yang dimaksud dengan aṣhl dalam pembahasan qiyas ini adalah kasus lama yang dijadikan obyek penyerupaan atau kasus yang sudah ada ketetapan hukumnya secara tekstual dalam nas maupun ijma'.

Adapun yang dimaksud dengan ashal adalah sesuatu yang telah ditentukan ketentuan hukumnya berdasarkan nash, baik nash tersebut berupa al-Qur'an maupun Sunnah. Dalam istilah lain, ashal ini disbut juga dengan *maqis alaih* (yang diqiyaskan atasnya) atau juga musyabbah bih (yang diserupakan dengannya).[116]

Menurut ahli ushul fiqh, asl merupakan obyek yang telah ditetapkan hukumnya oleh ayat al-Qur'an, hadits Rasulullah atau Ijma'. Contohnya, pengharaman wisky dengan meng-qiyas-

---

113 Satria Effendi, M. Zein. . Ushul Fiqh , Cet. I; (Jakarta: Kencana, 2005), 130.

114 Abu Hilal al-„Askari, Al-Furūq al-Lugawiyah, cet. IV (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006), 183.

115 Atabik Ali & A. Zuhdi Muhdlor, Kamus Kontemporer Arab-Indonesia, cet. IX (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2004), 141.

116 A. Djazuli & Nurol Aen, Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 137.

kannya kepada khamar. Maka yang Aṣhl adalah khamar yang telah ditetapkan hukumnya melalui nash. Menurut ahli ushul fiqh yang dikatakan aṣhl itu adalah nash yang menentukan hukum, karena nash inilah yang dijadikan patokan penentuan hukum furu'. Dalam kasus wisky yang diqiyaskan pada khamar. Maka yang menjadi ashl adalah ayat 90-91 surat al-Maidah.

Rachmat Syafe'i menjelaskan bahwa Aṣhl merupakan suatu peristiwa yang sudah ada nashnya yang dijadikan tempat meng-qiyas-kan atau maqis alaih, tempat membandingkan atau mahmul alaih, musyabbah bih atau tempat menyerupakan.[117]

Sebagai salah satu rukun qiyas, aṣhl juga harus memenuhi beberapa persyaratan,[118] yakni:

1) Hukum yang ada pada aṣhl bersifat tetap.
2) Ketetapan hukum yang ada pada aṣhl harus berdasarkan jalur sam'i syar'i, bukan akli. Karena apa-apa yang ditetapkan melalui jalur akli dan lugawi (bahasa) bukan hukum syara' yang bisa dijadikan pedoman qiyas.

---

117 Rachmat Syafe'i, Ilmu Ushul Fiqih untuk IAIN, STAIN, PTAIS, Bandung : CV. Pustaka Setia, 1999), 87.

118 Ada yang menarik terkait dengan syarat-syarat aṣhl. Banyak kalangan ulama yang mengatakan bahwa syarat-syarat aṣhl sendiri sejatinya adalah merupakan syarat hukum aṣhl sebagaimana yang penulis temukan di beberapa referensi termasuk pada kitab ushul fikih karya Wahbah Zuhaily. Di sana tertera bahwa syarat-syarat pada aṣ hl merupakan syarat hukum aṣhl, karena aṣhl tidak memiliki syarat selain bahwa, aṣhl bukan merupakan far„. Maksudnya, aṣhl bukanlah merupakan far' bagi aṣhl yang lain. Atau dengan kata lain, ketetapan hukum yang ada pada aṣhl bukanlah berdasarkan pada qiyas, melainkan benar-benar karena adanya nas atau ijmak. Wahbah Zuhaily, 'Uṣūl..., h. 634; lihat juga Abd. Wahab Khallaf, „Ilmu..., h. 54. Pengalihan syarat aṣ hl ini, menurut al-Syaukani dalam kitab Irsyād al-Fuḥūl-nya, tak lain dikarenakan perbedaan pemahaman ulama mengenai aṣhl itu sendiri. Ada yang mengatakan bahwa yang disebut aṣhl adalah kasusnya, ada yang mengatakan nash-nya, bahkan ada yang mengatakan hukumnya. Sehingga, syarat-syarat aṣl yang diungkapkan para ulama, termasuk oleh al-Ghazali dalam Al-Mustaṣfā-nya, dianggap merupakan syarat bagi hukum aṣhl, bukanlah aṣhl. Forum Karya Ilmiah 2004, Kilas…, 134.

3) Metode atau jalur mengetahui *'illat* pada aṣhl juga melalui jalur sam'i.
4) *Aṣl* bukanlah *far'u* bagi *aṣhl* yang lain. Artinya, ketetapan hukum pada *aṣhl* bukanlah berdasarkan qiyas, melainkan dikarenakan ada nas atupun ijmak.
5) Dalil yang menetapkan *'illat* pada aṣhl itu terkhusus bagi aṣl tersebut, tidak boleh sampai mencakup pada *far'u*.
6) *Aṣ*l tidak boleh keluar dari aturan-aturan qiyas. Artinya, qiyas tidak boleh keluar dari kaidah umum dan menjadi pengecualian. Sebab, jika ia keluar dari kaidah umum, maka secara otomatis aṣhl tersebut tidak bisa dijadikan sandaran qiyas.[119]

b. *Far'u* (cabang)

Far'u merupakan rukun kedua dari rukun-rukun qiyas. *Far'u* disebut juga musyabbah atau yang diserupakan; maqīs atau yang diqiyaskan.[120] Secara etimologis, far'u berarti cabang.[121] Sedangkan dalam konteks qiyas, *far'u* diartikan sebagai kasus yang ingin diserupakan kepada aṣhl karena tidak adanya nas yang secara jelas menyebutkan hukumnya. Maka dari itu, *far'u* akan diproses untuk disamakan dengan *aṣhl*.[122] Secara substansial, *far'u* yang belum jelas status hukumnya itu disinyalir memiliki kesamaankesamaan dengan aṣl, oleh karena ada titik temu antara *aṣhl* dan *far'u*. Titik temu itulah yang disebut *'illat*.

---

[119] Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, Al-Mustaṣfā…, 335-338.
[120] Abd. Wahab Khallaf, „Ilmu..., 53.
[121] Atabik Ali & A. Zuhdi Muhdlor, Kamus…, h. 1387.
[122] Abd. Wahab Khallaf, Ilmu..., 53; Dede Rosyada, Hukum Islam dan Pranata Sosial, cet. IV (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 44.

Adapun yang dimaksud dengan al-far'u adalah masalah yang hendak diqiyaskan yang tidak ada ketentuan nash yang menetapkan hukumnya. Rukun ini, disebut juga dengan maqis, atau mahal al-syabah.[123]

Sebagaimana aṣhl, far'u juga memiliki beberapa syarat yang harus dipenuhi, yakni:

1) *Far'u* belum ditetapkan hukumnya berdasar nas ataupun ijmak.[124] Sebab, qiyas tidak berlaku bagi pada hukum-hukum yang sudah jelas nashnya. Karena prinsip qiyas ialah mempertemukan hukum baru yang belum ada nasnya kepada hukum yang sudah ada nasnya.[125]
2) Ditemukannya *'illat aṣhl* pada *far'u*. Kadar kesamaan *'illat* ini haruslah sempurna. Keduanya harus sama persis baik dari segi substansinya (*żātiyah*) ataupun jenisnya.
3) Kadar *'illat* yang terdapat pada *far'u* tidak boleh kurang dari kadar *'illat* yang terdapat pada aṣhl. Yakni, setidaknya *'illat* yang terdapat pada far'u sama dengan *'illat* pada aṣhl dengan tanpa ada selisih pada kekurangannya. Sedangkan selisih dalam hal lebih (*ziyādah*) tidaklah berpengaruh, sebab terkadang hukum yang ada pada *far'u* lebih utama daripada hukum yang ada pada *aṣhl*.
4) Dalam *far'u* tidak ditemukan adanya sesuatu yang lebih kuat atau seimbang yang menentang atau menghalang-halangi untuk disamakan dengan hukum *aṣhl*.

---

123 Rachmat Syafe'i, Ilmu Ushul Fiqih, (Cet. III; Bandung: Pustaka Setia, 2007), 88.
124 Abd. Wahab Khallaf, „Ilmu..., 54.
125 Muhammad Abu Zahrah, Ushul..., 362-363.

5) Hukum pada *far'u* tidak mendahului ketetapan hukum pada *aṣhl*.

c. Hukum *aṣhl*

Rukun selanjutnya adalah hukum *aṣhl*. Dua kata yang digabung menjadi satu susunan (*iḍāfah*) ini, memiliki pengertian hukum syara' yang ada pada *aṣhl* berdasar pada legitimasi nas.[126] Hukum aṢl inilah yang nantinya akan berdampak pada far yang belum memiliki legalitas hukum dari syara' karena tiadanya nas. Dampak tersebut adalah kesamaan hukum, hukum yang samasama melekat pada keduanya dikarenakan kesamaan illat. Adapun setelah proses pengqiyasan, lalu ditemukanlah hukum bagi far maka hukum far„ ini bukanlah merupakan salah satu rukun dari rukun-rukun qiyas. Hukum *far'* hanyalah buah hasil (*ṣamrah*) dari proses qiyas. Akan tetapi menurut Imam al-Isnawi, hukum far juga merupakan salah satu rukun qiyas. Sedangkan yang dimaksud dengan buah dari qiyas adalah pengertian akan hukum *far'* tersebut.[127]

Hukum aṣhl memiliki beberapa syarat, di antaranya:

1) Berupa hukum syara' yang ditetapkan oleh nas ataupun ijmak. Mengenai ketetapan hukum yang berasal dari nas, para ulama tidak ada perbedaan pendapat. Sedangkan bagi hukum-hukum yang ditetapkan oleh ijmak, para ulama masih berselisih pendapat.
2) Harus berupa hukum yang *ma'qūl al-ma'na* (rasional/ dapat dicerna akal). Yang dimaksud hukum rasional di sini ialah hukum yang dapat ditangkap sebab dan alasan

[126] Wahbah Zuhaily, Uṣūl..., 606
[127] Wahbah Zuhaily, Uṣūl..., 606

penetapannya, atau setidak-tidaknya mengandung isyarat akan sebab-sebab itu. Sebaliknya, hukum yang tidak rasional yang tidak mampu ditangkap sebab-sebabnya oleh akal, seperti hukum tentang tayammum dan jumlah rakaat salat, maka tidak berlaku hukum qiyas.

d. *'Illat*

Secara bahasa *'illat*, adalah sesuatu yang bisa mengubah keadaan. Sedangkan menurut istilah dan yang dikehendaki dalam pembahasan ini adalah suatu sifat yang menjadi motiv dalam menentukan hukum dan sejalan dengan tujuan penetapan hukum dari suatu peristiwa.[128] Illat dapat dipahami sebagai suatu sifat yang menjadi motif dalam menentukan hukum, dalam kasus khamar diatas illatnya adalah memabukkan.[129]

Al-'illah atau yang sering disebut juga *'illat* merupakan poin terpenting di antara rukun-rukun yang lain. Karena sebagaimana dikatakan di atas, bahwa *'illat* merupakan titik temu antara aṣhl dan far' yang mana nantinya akan menentukan kasus hukum *far'* itu sendiri. Menurut arti bahasa, *'illat* diartikan sebagai hujah atau alasan.[130]

Sedang secara terminologis, *'illat* adalah sifat yang menjadi landasan hukum aṣhl.[131] *'Illat* haruslah berupa sifat yang jelas dan dapat dibatasi.[132] Karena konsekuensi dari *'illat* adalah

---

128 Beni Ahmad Saebani, Ilmu Ushul Fiqh, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 174.
129 Nasrun Haroen, Op Cit. Hal. 65.
130 Atabik Ali & A. Zuhdi Muhdlor, Kamus…, h. 1313.
131 Wahbah Zuhaily, 'Uṣūl..., h. 606; Beni Ahmad Saebani, Filsafat Hukum Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 209; Abu Yahya Zakaria Al-Anshari, Gāyah…, h. 114.
132 Muhammad Abu Zahrah, Ushul..., h. 364; Abu Yahya Zakaria Al-Anshari, Gāyah…, h. 114; Forum Karya Ilmiah 2004, Kilas…, h. 141.

penetapan hukum, oleh karenanya ia harus jelas dan dapat dimengerti dan diketahui batasan-batasannya. Terkadang *'illat* juga disebut sebagai sebab.[133]

Mengenai illat ini, para ulama terpecah menjadi beberapa golongan. Keterpecahan itu terkait dengan permasalahan apakah di dalam setiap nas, baik al-Qur'an maupun hadis, selalu terdapat *'illat* di dalamnya atau tidak.

Adapun kontroversi ulama mengenai keterkaitan nas dan illat adalah sebagai berikut:

1) Golongan pertama mengatakan bahwa setiap nas hukum pasti di dalamnya terkandung *'illat*. Oleh karenanya, hukum aṣl ada berdasarkan adanya illat. Sebab, *'illat*-lah yang menentukan hukum suatu perkara. Pendapat ini diikuti oleh jumhur ulama. Golongan yang pertama terpecah lagi menjadi dua kubu. Kubu ulama yang pertama, mengatakan bahwa illat harus merupakan sifat yang jelas dan dapat dibatasi. Artinya, jelas batasan-batasannya dan dapat dideteksi oleh umumnya manusia. Sedang golongan yang kedua mengatakan bahwa illat itu cukuplah merupakan sifat yang jelas tanpa harus jelas batasannya dan tidak harus dapat dideteksi oleh umumnya manusia.
2) Golongan kedua berpendapat sebaliknya, bahwa di setiap nas hukum tidak terdapat illat, kecuali ada dalil yang menunjukkan akan hal itu.
3) Golongan ketiga menyatakan bahwa di dalam nas sama sekali tidak terdapat *'illat*. Pendapat ini merupakan

133 Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, Al-Mustaṣfā…, h. 363; Abd. Wahab Khallaf, „Ilmu..., h. 56.

pendapat ulama-ulama yang menolak atau tidak mengakui legalitas *qiyas*.[134]

Adapun persyaratan dari *'illat* ini adalah pertama, *'illat* harus berupa sesuatu yang ada kesesuaiannya dengan tujuan pembentukan suatu hukum. Kedua, *'illat* itu harus bersifat jelas dan nyata (dapat disaksikan dan dapat dibedakan dengan sifat serta keadaan yang lain). Ketiga, *'illat* itu harus mundhabitah atau sesuatu yang dapat diukur dan jelas batasannya. Keempat, Illat itu harus mutaaddiyah. Makasudnya suatu sifat yang terdapat bukan hanya pada peristiwa yang ada nashnya, tapi juga harus ada pada peristiwa-peristiwa lain yang hendak ditetapkan hukumnya.[135]

Secara terperinci, *'illat* juga memiliki persyaratan-persyaratan sebagai salah satu rukun qiyas, yakni:

1) *'Illat* harus berupa sifat yang jelas dan tampak, sehingga ia menjadi sesuatu yang bisa diidentifikasi. Karena secara peran, 'illat memegang peranan terpenting: sebagai penentu hukum.
2) *'Illat* harus kuat, tidak terpengaruh oleh perubahan individu, situasi maupun lingkungan, dengan satu pengertian yang dapat mengakomodasi seluruh perubahan yang terjadi secara definitif. "Memabukkan" adalah *'illat* diharamkannya khamr, dengan satu anggapan umum bahwa pada dasarnya khamr punya sifat memabukkan. Jadi, "memabukkan" itu merupakan sifat yang tetap pada khamr. Apabila dalam situasi tertentu ternyata khamr tidak memabukkan, itu hanyalah bersifat kasuistik yang tidak bisa menggeser

---

[134] Muhammad Abu Zahrah, Ushul..., 365..

[135] Abd. Rahman Dahlan, Ushul Fiqh, (Jakarta: Amzah, 2010), 164-165.

sifat aslinya. Inilah yang membedakan *'illat* dengan hikmah.

3) Harus memiliki korelasi (*munāsib*) antara hukum yang ditetapkan dengan *'illat*. Artinya, keberadaan sifat tersebut bisa menunjukkan ketetapan suatu hukum sekaligus menjadi petunjuk kandungan hikmah di balik ketetapan hukum tersebut. Menurut al-Qadli dalam kitab al-Taqrīb, sifat ini sangat mempengaruhi dugaan mujtahid. Bahwa sesungguhnya suatu hukum bisa muncul di saat tetapnya sifat itu sendiri. Contohnya adalah pembunuhan, yang menjadi 'illat terhalangnya ahli waris mendapatkan haknya. Karena hubungan kewarisan terbangun atas hubungan persaudaraan antara pewaris dan orang yang mewariskan. Oleh sebab itu, dengan adanya pembunuhan berarti si pembunuh telah menghilangkan sifat persaudaraan tersebut.
4) Tidak berupa sifat yang hanya bisa ditemukan pada aṣhl saja. Artinya, *'illat* harus berdaya jangkau luas (*muta'addiy*). Hal ini didasarkan pada tujuan dari pencarian *'illat* adalah untuk dicabangkan pada *far'* dengan metode qiyas, sehingga *'illat* yang hanya terdapat pada aṣhl tidak mungkin untuk dijadikan landasan pengqiyasan.
5) Sifat tersebut tidak bertentangan dengan nash. Jika sifat tersebut bertentangan, tentunya tidak layak untuk dicabangkan. Seperti tindakan para hakim Andalus yang dengan motif mengedepankan maslahat, menjatuhkan putusan kafarat berupa keharusan puasa dua bulan berturutturut terlebih dahulu kepada para

pejabat yang merusak kemuliaan Ramadan dengan melakukan hubungan badan di siang hari. Seharusnya, putusan yang dijatuhi terlebih dahulu adalah memerdekakan budak. Namun karena dianggap lebih maslahat (karena berpuasa dua bulan berturut-turut adalah lebih efektif sebagai hukuman penjera daripada sekedar keharusan memerdekakan budak yang bagi para pejabat adalah lebih mudah), maka para hakim itu menjatuhkan hukuman berpuasa. Namun, alasan ini tidak dapat dibenarkan, karena telah menyalahi nas yang ada.[136]

Kelima syarat ini, diperuntukkan bagi illat yang melekat pada *aṣhl*. Nantinya, illat pula yang akan menentukan apakah *far'* bisa diqiyaskan dengan aṣhl atau tidak. Dalam pembahasan qiyas, illat merupakan elemen yang terpenting, sehinggakiranya diperlukan sedikit pembahasan tentang bagaimana caranya mengidentifikasi, menganalisis, dan menentukan bahwa suatu sifat yang melekat pada suatu perkara itu bisa dipastikan sebagai *'illat*. Penyelidikan *'illat* dalam dunia ushul fikih disebut dengan masālik al-'illah. Masālik al'illah ialah metode-metode yang digunakan untuk mengetahui *'illat*.[137]

Pembahasan tentang *masālik al-illah* ini juga tak kalah penting, karena dalam beberapa kasus, terdapat beberapa sifat yang bisa dijadikan sebagai illat. Untuk menentukan *'illat* dari beberapa sifat itu haruslah melalui metodemetode yang telah disepakati oleh ulama ushul dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ushul fikih.

---

[136] Muhammad Abu Zahrah, Ushul..., 369.

[137] Abd. Wahab Khallaf, „Ilmu..., 66.

C. Dalil Hukum Islam *Ghairu Muttafaq* (yang diperselisihkan): *Istihsan*, *Istishab*, *Masalih al-Mursalah*, dan *Sadd al-Zari`ah*

Kebutuhan dalam memberikan putusan hukum terkadang tidak cukup hanya dengan empat dasar pengambilan hukum yang telah disepakati. Beberapa ahli fikih dalam memberikan putusan hukum menggunakan beberapa pertimbangan dalam memberikan keyakinan dalam penetapan hukum, pertimbangan-pertimbangan tersebut tidaklah sama antara satu ahli fikih dengan ahli fikih lainnya, bisa jadi disebabkan karena paradigma maupun lingkungan yang dijumpai tidaklah sama. Alasan ketidak universalan inilah yang menjadikan ketidak sepakatan di antara ahli fikih.

Berikut dasar-dasar pengambilan hukum yang tidak disepakati:

1. *Istihsan*

Salah satu dilema yang dihadapi masyarakat yang sedang dalam proses modernisasi adalah bagaimana menempatkan nilai-nilai orientasi keagamaannya ditengah-tengah perubahan yang terus terjadi dengan cepat dalam kehidupan sosialnya. Pada satu sisi ia ingin mengikuti gerak modernisasi, tetapi pada sisi lain ia tetap ingin tidak kehilangan ciri-ciri kepribadiannya yang ditandai dengan berbagai macam nilai yang dianutnya.[138]

Sebagai agama pemungkas, sempurna, dan cocok untuk berbagai kondisi, kapan dan dimana saja, Islam diyakini mampu memberikan pemecahan-pemecahan masalah yang dihadapi

[138] Muhammad Tholhah Hasan, Prospek Islam dalam Menghadapi Tantangan Zaman (Cet. 6; Jakarta Indonesia: Lantabora Press, 2005), xvii.

umatnya sepanjang zaman. Logika demikian memberikan konsekuensi implementatif kepada umat Islam untuk dapat membuktikan dan mengimplementasikan nilai-nilai Islam dalam realitas kehidupan, tanpa melakukan penyeberangan dari wilayah keislamannya, serta tidak melakukan sikap-sikap konyol yang menempatkan umat Islam dalam posisi terbuang kepinggiran daerah cagar budaya.[139]

Karena itu Nabi Muhammad saw. telah merekomendasikan dan melegitimasi kepada sahabatnya Muadz bin Jabal untuk berijtihad dalam setiap penyelesaian masalah yang tidak ditemukan dalam al-Quran dan hadis. Hal ini kemudian melahirkan satu bentuk metode istinbaṭ hukum yang dikenal dalam usûl al-fiqh dengan istilah istihsan.

Kata istihsan berasal dari bahasa Arab yang berarti "baik" atau "yang baik".[140]

Secara etimologi, kata hasana yang memiliki derifasi redaksi istihsan berarti "menganggap sesuatu itu baik."[141] Dengan demikian, menurut pengertian ini, istihsan berarti "menyatakan dan mengakui baiknya sesuatu.[142]

Mujtahid sendiri sudah terdapat dalil yang memenangkan segi pandangan secara tersembunyi, maka perpindahan dari segi pandangan yang nyata inilah menurut syara' disebut al-Istihsan. Dengan demikian apabila hukum itu Kulli dan pada diri Mujtahid sudah terdapat dalil yang menghendaki

---

[139] Muhammad Tholhah Hasan, Prospek Islam dalam Menghadapi Tantangan Zaman (Cet. 6; Jakarta Indonesia: Lantabora Press, 2005), 1.

[140] Mahmud Yunus, Kamus Arab Indonesia (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah/ Penafsir al-Quran, 1973), 103.

[141] Louis Ma'luf, al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'lam (Beirut: Dar al-Masyriq, 1984), 134.

[142] Nasrun Haroen, Ushul Fiqh (Jakarta: Publishing House, 1996), 102.

pengecualian (Juz'iyah/bagian) serta memberi ketetapan kepada Juz'iyah (bagian) dengan hukum lain, maka menurut syara' ini juga disebut al-Istihsan.[143]

Rahmat Syafe'i menambahkan bahwa Istihsan secara harfiyah diartikan: "Meminta kebaikan, yakni menghitung-hitung sesuatu dan menganggapnya kebaikan".[144] Dari kesemuanya itu, maka kemudian istilah Istihsan dapat diklarifikasikan menurut beberapa pendapat yaitu:[145]

Menurut Al-Ghazali dalam kitabnya al-Mustashfa Juz-1: 137, bahwa Istihsan ialah: "Semua hal yang dianggap baik oleh Mujtahid menurut akalnya". Al-Muawafiq Ibnu Qudamah Al-Hambali berkata, bahwa Istihsan ialah: "Suatu keadilan terhadap hukum dan pandangannya kepada suatu keadilan terhadap hukum, serta pandangannya itu dikarenakan adanya dalil tertentu yaitu dari al-Qur'an dan al-Hadits". Abu Ishaq Asy-Syatibi dalam Madzhab Al-Maliki berkata, bahwa Istihsan ialah: "Pengambilan suatu kemashlahatan yang bersifat Juz'i dalam menanggapi dalil yang bersifat global". Menurut Al-Hasan Al-Kurkhi Al-Hanafi, bahwa istihsan ialah: "Perbuatan adil terhadap suatu permasalahan hukum dengan memandang hukum yang lain, karena adanya suatu yang lebih kuat yang membutuhkan keadilan". Menurut Muhammad Abu Zahrah, bahwa definisi Istihsan yang lebih baik ialah: "Definisi menurut Al-Hasan Al-Kurkhi seperti yang telah tersebutkan di atas". Sebagian Ulama yang lainnya mengatakan bahwa Istihsan ialah: "Perbuatan adil dalam hukum yang menggunakan dalil adat untuk kemashlahatan manusia dan lain-lain".

---

[143] Abdul Wahhab Khalaf, Ilmu Ushul Fiqh (Kairo: Dar al-Qolam, 1978), 120.

[144] Rahmat Syafe'i, ilmu Ushul Fiqh Cet. Ke-3 (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 111.

[145] Imam Syafe'i, ilmu Ushul Fiqh Cet. Ke-3 (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 111.

Sedangkan seecara terminologi, para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan istihsan, yaitu:

a. Ulama usûl menyatakan, bahwa istihsan adalah meninggalkan hukum yang telah ditetapkan pada suatu peristiwa atau kejadian yang ditetapkan berdasarkan dalil syara, menuju hukum lain dari peristiwa itu juga, karena ada suatu dalil syara' yang mengharuskan untuk meninggalkannya.[146]

b. Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa istihsan adalah berpalingnya seorang mujtahid dari suatu hukum pada suatu masalah yang sebanding kepada hukum yang lain, karena ada suatu pertimbangan yang lebih utama menghendaki berpaling. Bukan sekedar menafikan makna tanpa ada dalil yang mendasarinya.[147]

c. Muhammad Abu Zahrah mengatakan bahwa istihsan adalah penetapan hukum yang berbeda dengan kaidah umum, sehingga dalam hal ini istihsan lebih kuat daripada kias (al-qiyas).[148]

d. Mazhab Maliki mengatakan bahwa istihsan adalah berpegang kepada kemaslahatan khusus dalam berhadapan dengan dalil umum.[149]

e. Mazhab Hanbali mengatakan bahwa istihsan adalah menyimpang dari ketentuan suatu masalah yang bersifat khusus.[150]

---

[146] Moh. Tolchah Mansoer, et al., Ushul Fiqh (Jakarta: Proyek Pembinaan Pesantren dan Sarana Perguruan Tinggi Agama, 1986), 142.

[147] Muhammad al-Khudari Bik, Usûl al-Fiqh (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1981), 336.

[148] Muhammad Abu Zahra, Usûl al-Fiqh (Kairo : Dâr al-Fikr al-Arabi, t,th.), 262

[149] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Usûl al-Syari'ah, Juz 4 (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), 207.

[150] Abd al-Wahab Khallaf, Masâdir al-Tasyri' al-Islam fi Ma La Nass Fih (Kuwait: Dâr al-Kalam, 1972), 70.

f. Mazhab al-Syafi'i mengatakan bahwa istihsan adalah cara istinbat hukum dengan hawa nafsu dan mencari enaknya.[151] Artinya: "Istihsan adalah berpaling dari kehendak qiyas kepada qiyas yang lebih kuat atau pengkhususan qiyas berdasarkan dalil yang lebih kuat".[152]
g. Menurut Imam Bazdawi dalam kasus-kasus tertentu, metode qiyas sulit untuk diterapkan , karen illat yang ada pada qiyas amat lemah. Oleh sebab itu, perlu dicari metode lain yang mengandung motivasi hukum yang kuat sehingga hukum yang diterapkan pada kasus tersebut lebih tepat dan sejalan dengan tujuan-tujuan syara'.[153]

Dengan demikian tiga mazhab fiqh, yaitu Hanafiyah, Malikiyah dan sebagian ulama Hanabilah, menerima istihsan sebagai salah satu metode dalam mengistinbatkan hukum syara'.

Banyaknya ragam definisi tentang istihsan karena sejak seribu tahun yang lalu sejak kemunculannya hingga sekarang belum ada definisi yang komprehensif dan diakui oleh semua pihak. Artinya konsep istihsan itu masih diselimuti oleh kabut kesamaran.

Istihsan dilihat dari segi pengertiannya dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu: a. Beralih dari qiyâs jali kepada qiyâs khafî karena ada dalil yang mendukungnya; Memberlakukan pengecualian hukum juz'i dari hukum kulli (kaidah umum), didasarkan pada dalil khusus yang mendukungnya.[154]

---

151 Abd al-Wahab Khallaf, Ilmu Ushul al-Fiqh (Kairo: Maktabat Da'wah al-Islamiyah, 1986), 80.
152 Abdul Aziz al-Bukhari, Kasyf al-Asror fi Ushul al-Bazdawi (Beirut: Darul Fikri, 1982), 1223.
153 Abdul Aziz al-Bukhari, Kasyf al-Asror fi Ushul al-Bazdawi,1223.
154 Nasrun Haroen, Ushul Fiqh (Jakarta: Publishing House, 1996),. 105

Istihsan dilihat dari segi sandarannya, yaitu:

a. Mazhab Hanafi dan Muhammad Abu Zahrah membagi Istihsan atas tiga bagian, yakni istihsan dengan nash, istihsan dengan jimak, dan istihsan dengan darurat.[155]
b. Abd al-Wahab Khallaf membaginya atas dua bagian, yaitu *istihsan qiyas khafi* dan *istihsan 'urf*.[156]
c. Mazhab Maliki membagi istihsan atas empat bagian, yakni; (1) *istihsan* dengan *'urf*, (2) *istihsan maslahat*, (3) *istihsan ijma'*, dan (4) kaidah *raf' al-haraj wa al-masyaqqat*.[157]

Berdasarkan pembagian yang dikemukakan di atas, maka berikut ini akan dijelaskan satu persatu pembagian tersebut.

a. Istihsan dengan nash (istihsan berdasarkan ayat atau hadis)

Ada ayat atau hadis tentang hukum suatu kasus yang berbeda dengan ketentuan kaidah umum.[158] Contohnya, dalam kasus orang yang makan dan minum di saat berpuasa karena ia lupa. Menurut kaidah umum (*qiyas*), puasa orang ini batal karena ia telah memasukkan sesuatu ke dalam kerongkongannya dan tidak menahan puasanya sampai ia berbuka. Akan tetapi, hukum ini dikecualikan oleh hadis Rasulullah saw: 'Dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa yang makan atau minum karena lupa, tidaklah batal puasanya, karena itu hal merupakan rezeki yang diturunkan Allah kepadanya.

---

155 Abd al-Wahab Khallaf, Ilmu Ushul al-Fiqh, 80.
156 Abd al-Wahab Khallaf, Ilmu Ushul al-Fiqh, 80.
157 Abd al-Wahab Khallaf, Ilmu Ushul al-Fiqh, 80.
158 Nasrun Haroen, Ushul Fiqh (Jakarta: Publishing House, 1996), 105.

Berdasarkan hadis ini menunjukkan, bahwa tidak batal puasa orang yang tidak sengaja makan atau minum. Yang dianggap membatalkan puasa adalah sengaja makan atau minum. Sebab secara psikologi, makan atau minum karena kelupaan tidaklah dilandasi oleh kesadaran, sehingga orang yang makan atau minum tanpa sengaja tidak menyebabkan puasanya batal. Namun demikian pengecualian ini hanya berkaitan dengan hak Tuhan, dan tidak dapat diterapkan kepada tindak pidana yang berkaitan dengan hak manusia meskipun dilakukan tanpa disengaja, misalnya dalam pembunuhan karena khilaf yang tetap dikenai sanksi pidana bagi pelakunya.

b. *Istihsan ijma'*

Maksud dari istihsan ijma' adalah meninggalkan qiyas karena ada kesepakatan umum.[159] Contohnya, penetapan sahnya akad jual beli yang tidak yang tidak menghadirkan obyeknya, karena transaksi semacam itu sudah jelas dan dikenal sepanjang zaman. Hal seperti ini menurut qiyas tidak sah, kerena obyeknya tidak ada.

c. Istihsan *qiyas khafi*

Maksud dari istihsan qiyas khafi ialah qiyas yang antara asal dan cabangnya terdapat perbedaan yang mempengaruhi hukumnya.[160] Contohnya, seseorang yang telah mewakafkan sebidang tanah pertanian. Secara istihsan, hak-hak yang bersangkut paut dengan tanah itu, seperti hak mengairi, membuat saluran air di atas tanah tersebut sudah tercakup

[159] Iskandar Usman, Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam (Jakarta: Rajawali Press, 1994), 53.

[160] Iskandar Usman, Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam, 53

dalam pengertian wakaf secara langsung, meskipun hak-hak itu tidak disebutkan secara terinci. Sedangkan secara qiyas, hak-hak itu tidak langsung masuk ke dalamnya, kecuali hak-hak itu tercakup di dalamnya atas ketetapan nas.

d. Istihsan darurat

Istihsan darurat yaitu penetapan hukum suatu peristiwa yang menyimpang dari hukum yang ditetapkan melalui qiyas, karena adanya keadaan darurat yang mengharuskan menyimpangan tersebut, dengan maksud untuk menghindari kesulitan.[161] Contohnya syariat melarang seorang laki-laki melihat aurat wanita, tetapi dalam keadaan darurat, misalnya dokter yang hendak mengobati diperbolehkan oleh istihsan melihat aurat pasien wanita. Kebolehan di sini hanya bisa berlaku ketika hendak mengobati, dan apabila penyakit yang diobati itu telah sembuh, maka kebolehan tersebut kembali menjadi terlarang.

e. Istihsan *'urf*

Istihsan 'urf ialah sesuatu berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku umum.[162] Contohnya, sama dengan contoh istihsan yang berdasarkan ijmak, seperti pada nomor 2 di atas.

f. Istihsan maslahat

Istihsan maslahat yaitu meningalkan qiyas karena adanya maslahat (kebaikan). Contohnya, adanya jaminan bagi buruh yang berserikat. Menurut Imam Malik, bahwa hal itu diperlukan,

---

[161] Umar Syihab, Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran (Cet. 1; Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1996), 27.

[162] Hasan Hamid Hasan, Nasabiyah al-Maslahat fi al-Fiqh al-Islamiyah (Mesir: Dâr al-Maktabat al-Arabiyah, t.th.), 250.

sekalipun berdasarkan qiyas tidak perlu ada jaminan, sebab yang berserikat pada umumnya memiliki kejujuran. Namun Imam Malik melihat kebiasaan ada buruh yang tidak mempunyai tanggung jawab.

g. Istihsan *raf al-haraj wa al-masyaqqat* (menolak kesukaran dan kesulitan).

Hal ini merupakan kaidah yang qath'i, yakni meninggalkan masalah kecil dan menghindari kesukaran. Contohnya, memperbolehkan pemakaian kamar mandi umum tanpa ketentuan jumlah sewa, lama pemakaian dan banyaknya air yang dipakai. Karena itu asal hukumnya tidak boleh, sebab termasuk sewa menyewa, dan objeknya tidak jelas. Akan tetapi, hal ini dibatalkan oleh Imam Malik.[163]

Mazhab Hanafi juga memberi penjelasan tentang istihsan yang tidak jauh berbeda dengan mazhab Maliki. Berdasarkan penjelasan tersebut dapat dipahami, bahwa istihsan merupakan salah satu upaya ulama mujtahid untuk mencari jalan keluar dari kaedah umum atau qiyas pada suatu masalah yang sifatnya cabang (juz'i). Dasar pertimbangan dalam memakai istihsan adalah terealisasinya dan terpeliharanya kemaslhatan dan kepentingan umat, sebagaimana tujuan syariat. Menurut Abd al-Wahab Khallaf, tujuan syarian adalah tercapainya kemaslahatan-kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.[164]

Istilah pembaruan hukum Islam dimaknai dengan gerakan menetapkan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, baik menetapkan

---

[163] Abd al-Wahab Khallaf, Ilmu Ushul al-Fiqh, 251.
[164] Abd al-Wahab Khallaf, Ilmu Ushul al-Fiqh, 256.

hukum terhadap masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya atau menetapkan hukum baru untuk menggantikan ketentuan hukum lama yang tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa sekarang.[165]

2. *Istishab*

Para ulama berijtihad untuk mengawal Syariat Islam agar senantiasa dinamis dan responsif terhadap perkembangan zaman. Mereka menggali hukum dari berbagai sumbernya yang dibagi menjadi dua, yaitu sumber hukum yang disepakati mayoritas ulama berupa Alquran, Hadis, Ijmâ' dan Qiyâs, serta sumber hukum yang diperselisihkan berupa Istihsan, Maslahah Mursalah, Urf, Istishâb, Syar'u Man Qablana, Saddu al-Dzari'ah, dan Qaul al-Shahabi.[166]

Salah satu sumber hukum yang diperdebatkan nilai kehujahannya adalah Istishâb. Ulama yang menolak Istishâb menilai Istishâb tidak cukup kuat untuk dijadikan sebagai sumber hukum, karena ia membangun hukum hanya berdasar pada dugaan semata, tidak berdasar pada fakta. Sedangkan ulama yang mendukung Istishâb justru menganggap bahwa Istishâb merupakan salah satu alternatif penentuan hukum Islam ketika dalil hukum tidak ditemukan dalam Alquran, Hadis, Ijmâ' dan Qiyâs. Di sinilah signifikansi pembahasan Istishâb sebagai salah satu alternatif metode perumusan hukum Islam.

Istishâb secara etimologi berasal dari kata *is-tash-ha-ba* dalam sighat *istif'al* yang memiliki kesetaraan makna dengan istimraru suhbah. *Istimraru* dapat diartikan selalu atau terus menerus, sedangkan kata suhbah memiliki makna teman atau

---

165 Iskandar Usman, Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam, 176.

166 Wahbah al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islamy (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), I/415.

sahabat, melalui kajian lugawi ini istishab dapat bermakna menemani atau selalu menyertai.[167]

Pengertian Istishâb secara terminologi, para ulama ushul fikih berbedabeda dalam menyusun redaksinya, sekalipun secara substantif mengarah pada makna yang sama. Imam Ibnu al-Subki mendefinisikan Istishâb sebagai menetapkan hukum atas masalah hukum yang kedua berdasarkan hukum yang pertama karena tidak ditemukan dalil yang merubahnya.[168]

Dalam redaksi yang berbeda, Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyah mendefinisikan Istishâb sebagai melanggengkan hukum dengan cara menetapkan hukum berdasarkan hukum yang sudah ada, atau meniadakan hukum atas dasar tidak adanya hukum sebelumnya.[169] Sedangkan Wahbah Zuhaili mengartikan Istishâb: Menghukumi tetap atau hilangnya sesuatu pada masa kini atau masa mendatang berdasar pada tetap atau hilangnya sesuatu tersebut di masa lalu karena tidak ada dalil yang merubahnya.[170]

Istiṣḥāb secara istilah dimaknai secara berbeda-beda oleh para tokoh sebagai berikut. Al-Ghazzālī memaknai istiṣḥāb dengan tetap berpegang teguh dengan dalil akal atau dalil syar'i, bukan karena tidak mengetahui adanya dalil, melainkan karena mengetahui tidak adanya dalil yang mengubahnya setelah berusaha keras mencari.[171]

---

[167] Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, 364.

[168] Ali Abdul Kafi al-Subki, Al-Ibhaj (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1404 H), 173.

[169] Muhammad bin Abi Bakar bin Qayyim, I'lam al-Muwaqqi'in, (Beirut: Dar al-Jil, 1973), 339.

[170] Wahbah Zuhaili, Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh (Damaskus: Darul Fikr, 1999), 113.

[171] Abū Ḥamīd Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazzālī, Al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 410

Sedangkan menurut ‘Abd al-‘Azīz al Bukhārī, istiṣḥab yaitu menyatakan tetap adanya sesuatu pada masa kedua karena sesuatu tersebut memang ada pada masa partama.[172] Ibn Qayyim al-Jauziyyah mengatakan bahwa istiṣḥāb sebagai Menetapkan keberadaan sesuatu yang sudah ada sebelumnya dan meniadakan keberadaan sesuatu yang memang tidak ada sebelumnya.[173]

Berdasarkan definisi di atas dapat disimpulkan bahwa Istishâb mengukuhkan atau menganggap tetap berlaku apa yang pernah ada. Keadaan yang pernah terjadi di masa lalu itu ada dua macam, yaitu: Nafi (keadaan tidak pernah ada hukum), dan Tsubut (keadaan pernah ada suatu hukum). Dengan demikian berarti bahwa yang dahulunya "belum pernah ada", maka keadaan "belum pernah ada" itu tetap diberlakukan untuk masa berikutnya. Begitu pula, jika di masa sebelumnya "pernah ada", maka keberadaannya tetap diberlakukan untuk masa berikutnya.[174]

Definisi di atas juga dapat diambil kesimpulan bahwa konsep Istishâb sebagai metode penggalian hukum mengandung tiga unsur pokok. Pertama dari segi waktu, kedua dari segi ketetapan hukum dan ketiga dari segi dalil hukum. Dari segi waktu, Istishâb menghubungkan tiga waktu sebagai satu kesatuan yaitu waktu lampau (al-Madhi), waktu sekarang (al-Hadir) dan waktu yang akan datang (al-Mustaqbal). Tiga konsep waktu itu dalam istiṣḥāb cenderung dianggap sama nilainya

---

172 ‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad al-Bukhārī, Kashf al-Asrār ‘An Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdwī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th), Vol. 2, 377

173 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, I'lām al-Muwaqqi'īn ‘An Rabb al-‘Ālamīn (Beirut: al-Maktabah al- ‘Aṣriyyah, 2003M), Vol. 1, 247.

174 Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, 366.

sampai terbukti ada pergeseran yang mengubah karakteristik hukum yang melekat padanya.[175]

Menurut Muhammad Ubaidillah al-As'adi, istishab adalah menetapkan hukum atas sesuatu berdasarkan dalil yang telah ada sebelumnya, dan dipandang tetap berlaku sampai adanya dalil lain yang mengubahnya.[176] Sedangkan al-Ghazali mendefinisikannya dengan, berpegang pada dalil akal atau syara', bukan karena tidak mengetahui adanya dalil, melainkan setelah dilakukan pembahasan atau penelitian yang cermat, diketahui tidak adanya dalil yang mengubahnya.[177]

Dalam hal ini penulis berpendapat bahwa istishab adalah berlakunya hukum mengenai sesuatu berdasarkan dalil yang telah ada sebelumnya, baik dalil akal maupun syara' selama tidak ada dalil lain yang membatalkannya. Adapun secara terminologi Ushul Fiqih, -sebagaimana umumnya istilah-istilah yang digunakan dalam disiplin ilmu ini- ada beberapa definisi yang disebutkan oleh para ulama Ushul Fiqih, di antaranya adalah:

Definisi al-Asnawy (w. 772H) yang menyatakan bahwa "(Istishhab) adalah penetapan (keberlakukan) hukum terhadap suatu perkara di masa selanjutnya atas dasar bahwa hukum itu telah berlaku sebelumnya, karena tidak adanya suatu hal yang mengharuskan terjadinya perubahan (hukum tersebut)."

---

175 Jaih Mubarok, Metodologi Ijtihad Hukum Islam (Yogyakarta: UII Press, 2002), 135.

176 Muhammad Ubaidillah al-As'adi, al-Mujiz Fi Ushul al-Fiqh, (Ttp: Dar asSalam, 1990), p. 251.

177 Abu Hamid al-Ghazali, al-Mustashfa Fi Ilm al-Ushul, (Beirut: Dar al-Kutub alIlmiyah, 1993), 159.

Sementara al-Qarafy (w. 486H)–seorang ulama Malikiyahmendefinisikan istiṣḥāb sebagai "keyakinan bahwa keberadaan sesuatu di masa lalu dan sekarang itu berkonsekwensi bahwa ia tetap ada (eksis) sekarang atau di masa datang." Definisi ini menunjukkan bahwa istishhab sesungguhnya adalah penetapan hukum suatu perkara –baik itu berupa hukum ataupun benda- di masa kini ataupun mendatang berdasarkan apa yang telah ditetapkan atau berlaku sebelumnya. Seperti ketika kita menetapkan bahwa si A adalah pemilik rumah atau mobil ini – entah itu melalui proses jual-beli atau pewarisan-, maka selama kita tidak menemukan ada dalil atau bukti yang mengubah kepemilikan tersebut, kita tetap berkeyakinan dan menetapkan bahwa si A-lah pemilik rumah atau mobil tersebut hingga sekarang atau nanti.

Dengan kata lain, istishhab adalah melanjutkan pemberlakuan hukum di masa sebelumnya hingga ke masa kini atau nanti.

Syaikh Wahbah Zuhaili membagi Istishâb ke dalam lima hal, yaitu pertama, Istishâbu hukmi al-Ibahah al-Ashliyah li al-Asya' allati lam Yarid Dalilun bi Tahrimiha (Meneruskan pemberlakuan hukum asal dari sesuatu itu mubah untuk hal-hal yang belum ada dalil yang mengharamkannya). Kedua, Istishâb al-Umum ila an Yarida Takhsis wa Istishâb al-Nash ila an Yarida Naskh (Meneruskan pemberlakuan suatu hukum umum sampai ada dalil yang mengkhususkan, dan meneruskan pemberlakuan redaksi dalil sampai ada yang menghapusnya. Ketiga, *Istishâbu Ma Dalla al-Aqlu wa al-Syar'u ala Tsubutihi wa Dawamih*i (Meneruskan pemberlakuan apa yang ditunjuk oleh akal dan syara' tentang tetap dan berlanjutnya). Keempat,

Istishâb al-Adam al-Ashli alMaklum bi al-Aqli fi al-Ahkam al-Syar'iyyah (Mengukuhkan pemberlakuan prinsip tidak ada menurut asalnya, yang diketahui oleh akal dalam hukum syariat). Kelima, Istishâbu Hukmin Tsabitin bi al-Ijmâ" fi Mahalli al-Khilaf baina al-Ulama' (Mengukuhkan pemberlakuan hukum yang ditetapkan dengan Ijma' pada hal yang dipertentangkan oleh ulama).[178]

Syaikh Muhammad Abu yaitu Istishâb yang didasarkan atas prinsip bahwa pada dasarnya manusia bebas dari beban, sampai adanya dalil yang merubah status tersebut. [179]

Abū Zahrah dan al-Sarakhsi membagi istiṣḥāb sebagai berikut.[180]

a. *Istiṣḥāb al-Ibāḥah al-Ashliyyah*. Istiṣḥāb yang didasarkan pada hukum asal suatu yaitu mubah. Hal ini didasarkan pada Surah Al-Baqarah Ayat 29 "*Dialah yang menjadikan segala yang ada di muka bumi ini untuk kalian*". Al-Ṭabārī memaknai ayat tersebut bahwa segala sesuatu yang ada di bumi ini diciptakan oleh Allah SWT. untuk manusia agar digunakan demi kebaikan dan kemaslahatan mereka.[181]

   Berdasarkan ayat tersebut pula muncul kaidah Pernyataan segala yang ada di bumi diperuntukkan bagi kebaikan manusia dimaknai 'Abd al-Wahhāb Khallāf bahwa segala yang ada dibumi boleh untuk

---

[178] Wahbah al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islamy,. 860-864.

[179] Muhammad Abu Zahrah, Ushul al-Fiqh (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi), 297-298

[180] Muḥammad Abū Zahrah, Uṣūl Fikih (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 297-298. Lihat juga al-Sarakhsi, Uṣūl al-Sarakhsi, 224.

[181] Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), 426.

dimanfaatkan.[182] Kata al-Asya' dimaknai lebih kepada urusan muamalah. Sehingga dalam hal yang bersifat muamalah segala hal boleh dilakukan sampai ada dalil yang menghendaki ketidakbolehannya.[183]

b. *Istiṣḥāb al-Bara`ah al-Ashliyyah* atau diistilahkan Ibn al-Qayyim dengan bara'ah al-'adam al-aṣliyah adalah seperti terbebasnya manusia dari tuntutan syarak. Sampai ada petunjuk yang menghendaki dilakukannya perintah tersebut. Hal ini sebagaimana anak kecil yang tidak terkenan pembebanan apapun sampai ia baligh. Baligh merupakan dalil terjadinya pembebanan sehingga manusia baligh disebut dengan mukallaf.

c. *Istiṣḥāb ma dalla al-Shar' aw al-'Aqli 'alā Wujūdih*. Istiṣ ḥāb jenis ketiga ini seperti tetapnya status perkawinan seseorang sampai ada petunjuk bahwa perkawinannya telah selesai.

d. Istiṣḥāb al-ḥukm adalah Menerapkan hukum pada masa lalu untuk masa sekarang, sebelum ada petuntuk untuk tidak menggunakannya lagi.[184]

Pembagian istiṣḥāb di atas membuktikan betapa para ahli hukum terdahulu melakukan penggalian hukum dengan cermat dan penuh pertimbangan.

3. *Masalih al-Mursalah*

Dalam studi ilmu ushul fikih, maslahah mursalah merupakan dalil hukum untuk menetapkan hukum atas persoalan-persoalan

182 'Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Ilm Uṣūl al-Fiqh, 92.
183 'Alī Ḥasaballāh, Uṣūl al-Tashri' al-Islāmī, 197.
184 Al-Ghazzālī, al-Mustaṣfā, 159.

baru yang secara eksplisit tidak disebutkan di dalam al-Qur'an dan as-Sunnah al-Maqbûlah, baik diterima maupun ditolak. Secara embrional, gagasan maslahah mursalah sebagai dalil hukum ini muncul setelah wafatnya Nabi Muhammad saw. Dengan wafatnya Nabi, secara serta merta wahyu telah berhenti dan sekaligus sunnah Nabi sebagai rujukan setelah al-Qur'an telah berakhir pula. Pada saat yang sama permasalahan terus muncul seiring dengan perjalanan waktu yang terus bergulir. Ketika Nabi masih hidup, segala permasalahan yang muncul dapat dikonfirmasikan kepada Nabi.

Metode maslahah mursalah (istislâh), yang dipahami sebagai kemaslahatan, tidak mendapat legalitas khusus dari nas tentang keberlakuan dan ketidakberlakuannya, karena tidak ter-*cover* secara eksplisit dalam Alquran dan Sunnah,[185] telah diterapkan jauh sebelum eranya al-Syâtibî yang dianggap sebagai bidannya maqâsid al-syarî'ah dalam kajian ushul fiqh. Sebagai parameternya adalah dengan melihat kemungkinan kemaslahatan dan kemafsadatan yang akan timbul, lalu ditarik kesimpulan hukum.

Maslahah mursalah merupakan kata-kata yang diintrodusir dari bahasa Arab dalam bentuk sifat-mausûf, terdiri dari dua kata, yaitu maslahah dan mursalah. Sebelum diuraikan pengertian maslahah mursalah secara khusus, terlebih dahulu dilihat pengertian maslahah secara umum.

Menelusuri makna maslahah mursalah harus diawali dari pelacakan makna secara etimologis (lugatan) atas kata tersebut. Maslahah ah mursalah terdiri dari dua kata, yaitu kata maslahah

[185] Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, al-Manhûl min Ta'lîqât al-Usûl, (Damaskus: Dâr alFikr, 1980), 355.

dan mursalah. Secara etimologis, kata maslahah merupakan bentuk masdar (*adverb*) yang berasal dari fi'l (*verb*), yaitu saluha. Dilihat dari bentuk-nya, di samping kata maslahah merupa-kan bentuk adverb, ia juga merupakan bentuk ism (kata benda) tunggal (*mufrad, singular*) dari kata masâlih (*jama', plural*).[186] Kata maslahah ini telah diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi maslahat, begitu juga kata manfaat dan faedah.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, dibedakan antara kata maslahat dengan kemaslahatan. Kata maslahat diartikan dengan sesuatu yang mendatangkan kebaikan, faedah dan guna. Sedangkan kata kemaslahatan mempunyai makna kegunaan, kebaikan, manfaat, kepentingan. Dari sini dengan jelas bahwa Kamus Besar Bahasa Indonesia melihat bahwa kata maslahat dimasukkan sebagai kata dasar, sedangkan kata kemaslahatan dimasukkan sebagai kata benda jadian yang berasal dari kata maslahat yang mendapatkan awalan ke dan akhiranan.[187]

Secara etimologis, kata maslahah memiliki arti: manfa'ah, faedah, bagus, baik (kebaikan), guna (kegunaan).[188] Menurut Yûsuf Hâmid al-'Âlim, dalam bukunya al-Maqâsid al-'Âmmah li asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah menyatakan bahwa maslahah itu memiliki dua arti, yaitu arti *majâzî* dan *haqîqî*. Yang dimaksud dengan makna majâzî di sini, kata al-'Âlim, adalah suatu perbuatan (*al-fi'l*) yang di dalamnya ada kebaikan (*saluha*) yang memiliki arti manfaat. Contoh dari makna majâzî ini, misalnya mencari ilmu. Dengan ilmu akan mengakibatkan kemanfaatan. Contoh

---

186 Ibn al-Manzûr, Lisân al-'Arab al-Muhît (Beirut: Dâr al-Fikr, 1972), Juz II, 348;

187 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), cet. Ke-2, 634

188 Al-Bûtî, Dawâbit al-Maslahah fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001), 27.

lainnya, misalnya, bercocok tanam dan perdagangan, dengan melakukan ini semua, akan diperoleh manfaat, yaitu diperoleh kepemilikan harta. Makna maslahah seperti ini merupakan lawan dari mafsadah karena itu, keduanya tidak mungkin dapat bertemu dalam suatu perbuatan. Makna maslahah secara *majâzî* ini secara jelas dapat ditemukan dalam kitab-kitab ma'âjim al-lugah, sepeti kamus al-Muhît dan al-Misbâh al-Munîr.[189]

Makna maslahah secara haqîqî adalah maslahah yang secara lafaz memiliki makna al-manfa'ah. Makna seperti ini berbeda dengan makna majâzî. Makna seperti ini dapat dilihat dalam mu'jam al-Wasît, bahwa al-maslahah as-salah wa an-naf'. Kalau saluha, kata al-'Âlim pasti hilang kerusakan karena itu, kata saluha asy-syai' itu artinya ia bermanfaat atau sesuai (*munâsib*). Berdasarkan makna ini, al-'Âlim memberikan contoh, misalnya, pena itu memiliki kemaslahatan untuk penulisan. Oleh karena itu, al maslahah dalam pengertian majâzî adalah kepastian manusia mengambil manfaat dari apa yang dilakukan. Sedangkan al-maslahah dalam pengertian haqîqî adalah di dalam perbuatan itu sendiri mengandung manfaat.[190] Di sini al- 'Âlim tidak menjelaskan cara memperoleh manfaat itu seperti apa dan bagaimana.

Husain Hamîd Hassan, dalam bukunya Nazariyyah al-Maslahah, berpendapat bahwa maslahah, dilihat dari sisi lafaz maupun makna itu identik dengan kata manfaat atau suatu pekerjaan yang di dalamnya mengandung atau mendatangkan manfaat.[191]

---

[189] Yûsuf Hâmid al-'Âlim, al-Maqâsid al-'Âmmah li asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah (Herndon Virgina: The Internasional Institute of Islamic Thought, 1991), 132.

[190] Yûsuf Hâmid al-'Âlim, al-Maqâsid al-'Âmmah li asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah (Herndon Virgina: The Internasional Institute of Islamic Thought, 1991), 132.

[191] Husain Hamîd Hassan, Nazariyyah al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmî (Kairo: Dâr al-Nahdah al- 'Arabiyyah, 1971), 3-4.

Ibn `Abd as-Salâm, kata Ahmad ar-Raisûnî, membagi maslahah ada empat, yaitu kenikmatan, sebab-sebab kenikmatan, kebahagiaan dan sebab-sebab yang membuat kebahagiaan.[192] Menurut ar-Râzî, dalam bukunya Muhtâr as-Sihhah, menjelaskan bahwa makna al-salâh adalah lawan dari *alfasâd*. Berangkat dari makna ini, ar-Râzi berkesimpulan bahwa mencari maslahah adalah suatu tindakan yang kebalikan dari mendapatkan kerusakan atau keburukan.[193] Begitu juga al-Jauharî, dalam bakunya Taj al-Lugah, ia mengartikan kata as-salâh sebagai lawan dari kata al-fasâd. [194]

Sedangkan al-Fayûmî, dalam bukunya al-Misbâh al-Munîr, memberikan arti al-salâh adalah alkhair (kebaikan) dan as-sawâb (kebenaran). Berdasarkan makna ini, kata al-Fayûmî, kalau ada ungkapan fî al-amri maslahah, maka ungkapan ini artinya sesuatu itu memiliki al-khair (kebaikan).[195]

Melalui penelusuran makna yang diungkapkan oleh beberapa tokoh ini, dapat disimpulkan bahwa makna alsalâh itu identik dengan manfaat, kebaikan dan kebenaran. Kalau dikaitkan dengan tujuan hukum Islam, maka manfaat, kebaikan dan kebenaran di sini adalah untuk manusia, baik secara langsung maupun tidak langsung, baik di dunia maupun di akhirat.[196]

Al-Bûtî, dalam bukunya, Dawâbit al-Maslahah fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah, mengartikan maslahah sama dengan

---

192 Ahmad ar-Raisûnî, Nazariyah al-Maqâsid 'inda al-Imâm asy-Syâtibî (Herndon: ad-Dâr al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmîy, 1995), 256.

193 Ar-Râzî, Mukhtâr as-Sihhah (Beirut: t.t., 1952), 75.

194 Al-Fayûmî, al-Misbâh al-Munîr (Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1950), Juz I, 157.

195 Al-Jauharî, Taj al-Lugah (Beirut: t.t., 1964), 184.

196 Ahmad ar-Raisûnî, Nazariyah al-Maqâsid, 256

manfaat yang dapat membuat kesenangan, atau suatu tindakan yang bisa mencegah dengan akibat (hasil) dapat memberikan manfaat kesenangan. Kesenangan ini, kata alBûtî, dapat dirasakan langsung. Sebab, kesenangan itu merupakan fitrah yang selalu dicari setiap manusia, karena itu, manusia akan selalu berupaya untuk mencari kesenangan ini.[197]

Izzu ad-Dîn b 'Abd as-Salâm (w. 660), ketika menjelaskan makna almasâlih (jama`, plural dari kata maslahah) mengkaitkan dengan lawan kata (opposite) dari al-masâlih, yaitu almafâsid (jama`, plural dari kata mafsadah). Menurutnya, yang dimaksud dengan al-masâlih itu adalah *al-khair* (baik), *al-naf`* (manfaat), al-hasanât (bagus), sedangkan yang dimaksudkan dengan mafâsid itu semuanya adalah syurûr (buruk), madarah (bahaya), dan *sayyiât* (jelek). Dalam al-Quran, kata *'Izzu ad-Dîn* lebih lanjut, sering penggunaan kata al-hasanât dimaksudkan dengan al-masâlih, sedangkan penggunaan kata *sayyiât* dimaksudkan dengan kata al-mafâsid.[198]

Maslahah mursalah dianggap sebagai pertimbangan bagi agenda kemanusiaan dalam hukum, untuk memelihara lima hal pokok; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[199] Atau disebut juga sebagai sifat yang melekat pada struktur hukum berupa upaya untuk mengambil hal positif dan meninggalkan yang negatif bagi manusia, nyata maupun tersembunyi dalam

---

197 Al-Bûtî, Dawâbit al-Maslahah, 28-29.

198 'Izzu ad-Dîn b `Abd al-Salâm, Qawâid al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm (Kairo: Maktabah al-Kulliyyât al-Azhariyyah, 1994), Juz I, 5. Bandingkan dengan Yûsuf Hâmid al-'Âlîm, al-Maqâsid al-`Ammah li asy-Syarî`ah al-Islâmiyyah (Herndon: The Internasional Institute of Islamic Thought, 1991), 136.

199 Abdullah Ahmed an-Naim, Dekonstruksi Syarî`ah, Alih Bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 51

pandangan manusia.[200] Metode istislâh ini sangat mirip dengan konsep kebijakan umum (*public policy*) dan kebijakan hukum (*the policy of the law*) dalam terminologi Barat.[201]

Selanjutnya, ada empat macam kandungan makna kata al-masâlih, yaitu kelezatan, hal-hal yang membuat kelezatan, kesenangan dan hal-hal yang membuat kesenangan, begitu juga dengan kata *al-mafâsid* di dalamnya mengandung empat makna, yaitu rasa sakit, hal-hal yang menyebabkannya, rasa sedih dan hal-hal yang menyebabkannya. Yang dimaksud dengan sebabsebab kelezatan dan kesenangan di sini adalah suatu perbuatan yang implikasinya memberikan manfaat dan kebaikan kepada pelakunya atau orang lain, begitu juga yang dimaksud dengan sebab-sebab rasa sakit dan sedih dalam kandungan kata al-mafâsid adalah suatu perbuatan yang implikasinya membuat pelakunya atau orang lain merasakan rasa sakit dan sedih.[202]

Dalam kajian ushul fikih, makna maslahah secara istilah bisa dilihat dari berbagai segi, dilihat dari segi kepentingan atau kebutuhan, maslahah dapat dibagi menjadi tiga macam, yaitu maslahah *darûriyyah*, maslahah hâjiyah dan maslahah *tahsîniyyah*. Yang dimaksud dengan maslahah darûriyyah adalah kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok manusia di dunia dan di akhirat yang harus menjadi perioritas utama. Adapun yang dimaksudkan dengan maslahah *hâjiyah*

---

200 'Abd al-Hâlim 'Uways, Fiqih Statis dan Fiqih Dinamis, A. Zarkasiy Chumaidy (pent.), (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 144.

201 S. G. Vesey- Fitzgerald, " Nature and Sources of Shari'a", dalam Majid Khadduri dan Herber Liebesny (ed.), Law in the Middle East, (Washington D. C.: Middle East Institute, 1955), 101

202 'Izzu ad-Dîn b `Abd al-Salâm, Qawâ'id al-Ahkâm, ,. 11-12. Bandingkan dengan Yûsuf Hâmid al-'Âlîm, al-Maqâsid al-'Âmmah, 136.

adalah kemaslahatan yang dibutuhkan untuk menyempurnakan kebutuhan pokok. Sedangkan maslahah tahsîniyyah adalah kemaslahatan yang sifatnya pelengkap. Dalam implementasinya ketiga macam kebutuhan ini merupakan tingkatan secara hirarkhis. Artinya, kebutuhan atau kepentingan darûriyyah diperioritaskan lebih dahulu dari *hâjiyah* dan *tahsîniyyah*, begitu juga hâjiyah lebih diperioritaskan dari tahsîniyyah.

Dalam studi ushul fikih, ketiga kemaslahatan tersebut selalui dikaitan dengan lima hal, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima hal ini sering disebut dengan *al-maslahah al-kham-sah*. Dengan kata lain, kelima hal (*almaslahah al-khamsah*) ini peringkatnya ada yang *darûriyyah*, hâjiyah dan tahsîniyyah untuk memenuhi kebutuhan manusia dalam menjalani kehidupan di dunia ini, baik sebagai ʻabd maupun sebagai khalîfah Allâh *fî al-ard*.

Kedua, dilihat dari segi kandungan maslahah. Dilihat dari segi ini, maslahah dibagi menjadi maslahah ʻammah, maslahah khassah. Yang dimaksud dengan maslahah ʻammah adalah kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan orang banyak atau kebanyakan (mayoritas) orang. Sedangkan maslahah khassah adalah kemaslahatan pribadi dan ini sangat jarang sekali. Bila terjadi pertentangan antara kemaslahatan umum dengan kemaslahatan pribadi, maka yang didahulukan adalah kemaslahatan umum.

Ketiga, dilihat dari segi berubah dan tidaknya, maslahah dibagi menjadi dua bentuk, yaitu maslahah œâbitah dan maslahah mutagayyarah. Yang dimaksud dengan maslahah râbitah adalah kemaslahatan yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman. Untuk kemaslahatan ini dapat diberikan

contoh, misalnya, kewajiban salat, puasa, zakat dan haji. Adapun yang dimaksud dengan maslahah mutagayyarah adalah kemaslahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu dan subjek hukum. Kemaslahatan ini berkaitan dengan bidang muamalah dan adat istiadat. Dalam studi ushul fikih, pembagian seperti ini dimaksudkan untuk memperjelas batasan kemaslahatan mana yang bisa berubah dan yang tidak.

Keempat, dilihat dari segi keberadaannya dihubungkan dengan didukung dan tidaknya, maslahah dibagi menjadi tiga, yaitu maslahah *mu'tabarah*, maslahah *mulgah* dan maslahah *mursalah*. Yang dimaksud dengan maslahah mu'tabarah adalah kemaslahatan yang didukung oleh dalil secara eksplisit, baik al-Quran, al-Sunnah al-Maqbûlah maupun ijma'. Artinya, sumber kemaslahatan seperti ini, baik bentuk maupun jenisnya disebutkan secara jelas di dalam sumber utama ajaran Islam tersebut. Contoh untuk maslahahmu'tabarah ini adalah larangan minuman keras merupakan bentuk kemaslahatan untuk memelihara akal. Sedangkan yang dimaksud dengan maslahahmulgah adalah kemaslahatan yang keberadaannya ditolak oleh *syara'* disebabkan bertentangan dengan ajaran Islam. Contoh untuk kemaslahatan ini adalah hukuman berpuasa dua bulan berturut-turut bagi orang yang melakukan hubungan seksual antara suami istri pada bulan Ramadan di siang hari.

Hukuman ini diterapkan karena lebih maslahat bagi pelaku daripada hukuman memerdekakan budak karena ia memang orang kaya. Dengan hukuman ini ia akan jera dan dikemudian hari tidak akan melakukan lagi karena beratnya hukuman. Tetapi kalalu diterapkan sesuai hadis Nabi, yaitu memerdekakan budak

maka ia akan mudah melaksanakan hukuman itu karena ia kaya sehingga dengan hukuman ini ia ada kemungkinan melakukan ulang karena ringannya hukuman bagi dirinya. Adapun yang dimaksud dengan maslahah mursalah adalah kemaslahatan yang keberdaannya tidak disebutkan atau didukung oleh dalil tetapi juga keberadaannya tidak ditolak oleh dalil. Penjelasan yang rinci tentang hal ini akan diuraikan pada bahasan-bahasan berikutnya.

Adapun kata mursalah, secara etimologis adalah bentuk *ism maf'ûl* yang berasal dari kata kerja (*fi'l, verb*) arsala dengan mengikuti wazan af'ala. Kata arsala-yursilu irsâl, secara bahasa memiliki makna asy-syâ'iah, almutlaqah, sesuatu yang terlepas.[203] Yang dimaksud dengan mursalah dalam konteks ini adalah terlepas dari dalil. Yang dimaksud dengan dalil di sini adalah dalil khusus.[204] Bila digabungkan dengan kata maslahah, maka disimpulkan bahwa maslahahmursalah itu maksudnya adalah adanya maslahah dalam suatu perbuatan atau benda yang adanya tidak didasarkan pada dalil atau nas tertentu dalam penentuan maslahahnya bagi manusia, baik yang membenarkan atau yang membatalkannya

Menurut At-Tayyib as-Sanûsî Ahmad, sejak zaman sahabat, maslahah mursalah telah dijadikan sebagai dalil untuk menetapkan suatu masalah yang terjadi pada waktu itu, sementara Rasulullah telah wafat. Contoh masalah yang ditetapkan berdasarkan metode maslahah mursalah, misalnya,

---

203 Ahmad Warson Munawwir, Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia (Yogyakarta: tp, tt), 532

204 2At-Tayyib as-Sanûsî Ahmad, al-Istiqrâ' wa Aœaruh fî al-Qawâ'id al-Usûliyyah wa al-Fiqhiyyah: Dirâsah Nazariyyah Tatbîqiyyah (al-Mamlakah al-`Arabiyyah as-Sa'ûdiyyah: Dâr at-Tadmûriyyah, 2008), 532-533.

pengumpulan al-Quran ke dalam satu mushaf pada zaman Abû Bakar dan ʻUsmân. ʻUmar bin Khattab diketika menjadi khalifah, juga menjadikan penjara sebagai alat untuk menghukum para kriminal, di mana cara seperti ini belum pernah diterapkan oleh Rasulullah saw. Bahkan ʻUsmân yang menjadikan dua azan pada hari jum`at merupakan contoh penggunaan maslahah mursalah sebagai dalil hukum menetapkan suatu masalah yang dihadapi oleh mereka. Begitu juga ketentuan hukuman cambuk 80 kali bagi peminum, penetapan penanggalan tahun Islam dimulai dari hijrah Nabi ke Madinah merupakan contoh penetapan dengan memakai metode maslahah mursalah.[205]

Dalam kajian ushul fikih, sebagai sebuah istilah, maslahah mursalah memiliki padanan penyebutan dengan munâsib mursal, istislâh, istidlâl mursal[206] dan istidlâl sahih. Dari istilah-istilah ini, yang paling sering digunakan atau populer adalah maslahah mursalah. Menurut penelusuran Ahmad Munif, di kalnagan mazhab Syâfiʻî, istilah maslahah mursalah ini dipopulerkan oleh ulama ushul fikih dari kalangan mazhab syafi`i, terutama al-Ghazali. Sebab, di antara ulama ushul fikih Syâfiʻiyah, al-Ghazali merupakan salah satu ulama yang sering memperbincangkannya.[207]

Istilah maslahah mursalah yang awalnya digagas oleh Mâlik ini, di kalangan mazhab Syâfiʻî atau mazhab lainnya, pembahasannya biasanya bergandengan dengan sistematisasi pembagian maslahah menjadi tiga, pertama, maslahah

---

205 At-Tayyib as-Sanûsî Ahmad, al-Istiqrâ' wa Aœaruh fî al-Qawâʻid al-Usûliyyah wa al-Fiqhiyyah: Dirâsah Nazariyyah Tatbîqiyyah (al-Mamlakah al-`Arabiyyah as-Saʻûdiyyah: Dâr at-Tadmûriyyah, 2008), 532-533.

206 Al-Bûtî, Dawâbit al-Maslahah, 287.

207 Ahmad Munif Suratmaputra, Filsafat Hukum Islam al-Ghazali (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 63.

mu’tabarah, yaitu maslahah yang keberadaanya didasarkan kepada dalil nas, baik al-Qur’an maupun as-Sunnah al-Maqbûlah. Artinya, semua hukum yang disebutkan oleh nas disebut dengan maslahah mu`tabarah. Contoh maslahah mu‘tabarah ini, misalnya, larangan membunuh, mencuri, berzina, berjudi dan sebagainya.

Kalau ada hukum baru, maka hukum baru ini dapat diputuskan dengan jalan menganalogikan dengan maslahah yang ada ketentuannya di dalam al-Qur’an dan as-Sunnah al-Maqbûlah. Metode memutuskan masalah baru seperti ini, dalam kajian ushul fikih disebut dengan qiyâs. Kedua, maslahah mulgah, yaitu menentukan maslahah yang bertentangan dengan nas. Maslahah seperti ini ditolak oleh ulama ushul fikih untuk dipegangi atau dijadikan sebagai dasar dalam memutuskan hukum baru. Ketiga, maslahah mursalah, yaitu maslahah yang tidak disebutkan di dalam nas tetapi nash tidak membenarkan atau menolaknya.[208] Para ulama belum secara bulat tentang kehujjahan maslahahmursalah sebagai metode untuk menetapkan suatu hukum untuk kasus-kasus yang secara eksplisit tidak disebutkan di dalam nash.

Menurut ulama Hânafiyah,[209] maslahah mursalah dapat dijadikan sebagai metode untuk menetapkan hukum baru dengan syarat didukung oleh ayat, hadis atau ijma‘ yang menunjukkan bahwa sifat yang dianggap sebagai kemaslahatan itu merupakan *‘illat* (motivasi hukum) dalam penetapan suatu hukum, atau jenis sifat yang menjadi motivasi hukum tersebut dipergunakan oleh nas sebagai motivasi suatu hukum. Ulama

[208] Al-Ghazali, al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usûl (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), 251

[209] Ibn Amîr al-Haj, at-Taqrîr wa at-Tahrîr (Mesir: al-Matba‘ah al-Amîriyah, 1316 H), 150.

Hânafiyah memberikan contoh tentang larangan Rasulullah bagi pedagang yang menghambat para petani di perbatasan kota dengan maksud untuk membeli barang mereka sebelum para petani itu memasuki pasar. Larangan ini berisi motivasi hukum, yaitu untuk menghindari "kemudaratan bagi petani" dengan terjadinya penipuan harga oleh para pedagang yang membeli barang petani tersebut di batas kota. Menghindari kemudaratan seperti ini merupakan tujuan hukum Islam.

Larangan seperti ini dapat dianalogikan dengan keharusan membongkar dinding di pinggir jalan yang sudah miring sebab kalau dinding itu roboh akan menimpa banyak orang. Jadi, maslahah mursalah dapat dilakukan dengan cara analogi. Dengan kata lain, ulama Hânafiyah menerima maslahah mursalah sebagai dalil dalam menetapkan hukum dengan syarat sifat kemaslahatan itu terdapat dalam nas atau ijma' dan jenis sifat kemaslahatan itu sama dengan jenis sifat yang didukung oleh nash atau ijma'.

Penerapan maslahah mursalah di kalangan ulama Hânafiyah ini disebut juga dengan istihsân. Ulama Mâlikiyah[210] dan Hanâbilah[211] termasuk golongan yang menerima maslahah mursalah sebagai dalil untuk menetapkan suatu hukum baru yang secara eksplisit tidak disebutkan penjelasan hukumnya di dalam al-Qur'an dan al-Maqbûlah. Alasan penerimaan ini karena dalam pandangan mereka, maslahah mursalah dianggap merupakan induksi dari logika sekumpulan nas, bahkan Asy-Syâtibî, mengatakan bahwa maslahah mursalah sebagai metode itu bersifat *qat'i* sekalipun dalam penerapannya bisa bersifat *ẓannî*.[212]

---

[210] Ibn Hâjib, Mukhtasar al-Muntahâ (Mesir: al-Matba'ah al-Amîriyah, 1328 H), 240.

[211] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 'I'lâm al-Muwâqi'in, Jilid III, 14.

[212] Asy-Syâtibî, al-Muwâfaqât, Jilid II, 38.

Dalam menyikapi maslahah mursalah ini, mengutip Taufîq Yûsuf alWâʻî, bahwa terdapat empat kelompok, yaitu kelompok pertama yang menolak eksistensi maslahah mursalah. Kelompok pertama ini diwakili oleh al-Qâdî dan sebagian ulama ushul fikih. Kelompok kedua, menerima secara mutlak eksistensi maslahah mursalah. Kelompok kedua ini dimotori oleh Mâlik. Kelompok ketiga, dapat menerima eksistensi maslahah mursalah dengan syarat. Kelompok ketiga ini dipegangi oleh al-Juwaini. Kelompok keempat adalah dimotori oleh al-Ghazali, yang menerima eksistensi maslahahmursalah hanya pada persoalan yang sifatnya *darûrî*.[213]

Berbeda dengan Taufîq Yûsuf al Wâʻî, menurut al-Isnawî asy-Syâfiʻî (w. 772 H), bahwa ada tiga pendapat tentang maslahah mursalah ini. Pendapat pertama mengatakan bahwa maslahah mursalah tidak dapat diterima sebagai dalil untuk menyimpulkan hukum atas suatu masalah. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibn al-Hâjib dan al-Âmidî. Pendapat kedua dikemukakan oleh Mâlik, bahwa maslahah mursalah dapat dijadikan sebagai dalil. Menurut informasi Ibn Hâjib, asy-Syâfiʻî juga berpebdapat sama dengan Mâlik. alHaramain juga berpendapat bahwa maslahah mursalah dapat diterima sebagai dalil hukum, hanya saja al Haramain memberikan catatan masalah yang diputuskan dengan maslahah mursalah itu sesuai dengan maslahah muʻtabarah. Pendapat ketiga disuarakan oleh al-Ghazali dan al-Baidâwî, bahwa maslahah mursalah itu hanya digunakan dalam masalah yang darurî, selain itu tidak dapat digunakan dengan maslahah mursalah.[214]

---

213 Taufîq Yûsuf al-Wâʻî, al-Bid`ah wa al-Masâlih al-Mursalah, 251.

214 Taufîq Yûsuf al-Wâʻî, al-Bid`ah wa al-Masâlih al-Mursalah, 252.

Menurut asy-Syaukânî (1250 H), seperti dikutip oleh Taufîq, ada empat kelompok dalam menanggapi eksistensi maslahah mursalah sebagai dalil. Kelompok pertama, kata asy-Syaukânî, adalah kelompok yang berpendapat bahwa maslahah mursalah sama sekali tidak bisa dipakai sebagai dalil. Kelompok ini merupakan pendapat jumhur. Kelompok kedua, menurut asySyaukânî, adalah kelompok yang berpandangan bahwa maslahah mursalah dapat dijadikan sebagai dalil secara mutlak.

Pandangan ini dikemukakan oleh Mâlik. Menurut al-Juwaini dalam bukunya al-Burhân, ia mengatakan bahwa maslahah mursalah itu memang pendapatnya Mâlik. asy-Syâfi'î dalam qaul qadimnya juga berpendapat demikian, seperti Mâlik. Penisbatan kepada Mâlik ini dibantah oleh beberapa orang pengikut mazhab Mâlikî. Menurut mereka, Mâlik tidak pernah berpendapat demikian. Hal itu terbukti bahwa di dalam kitab Mâlik tidak ditemukan pendapat yang demikian. Adapun kelompok ketiga, masih menurut asy-Syaukânî, ber-pendapat bahwa maslahah mursalah dapat digunakan sejauh sesuai dengan syariah. Pandangan ketiga ini didukung oleh Ibn Burhân dalam bukunya al-Wajîz.

Di samping Ibn Burhân, asy-Syâfi'î dan sebagian besar sahabat atau pengikut Abû Hanîfah, mereka sering menggunakan maslahah mursalah sebagai dalil hukum dengan syarat sesuai dengan maslahah mu'tabarah. Sedangkan kelompok keempat berpendapat bahwa maslahah mursalah dapat digunakan sejauh untuk kebutuhan darûrî. Kelompok keempat ini dipegangi oleh Ibn Daqîq al-'Id. Dari sini, Ibn Daqîq berpendapat demikian sebagai bentuk kehati-hatian agar jangan sampai keluar dari ketentuan syariah.

Dalam realitas sosial, kemaslahatan bagi manusia bersifat relatif dan temporal. Sesuatu yang dipandang maslahah oleh se seorang atau kelompok tertentu, belum tentu dipandang maslahah juga bagi orang atau kelompok lainnya. Demikian juga dalam menentukan dan menarik garis batas antara kemaslahatan hakiki dan yang kamuflase. Seseorang sering terjebak dengan menganggap itulah kemaslahatan hakiki, padahal itu hanyalah kemaslahatan kamuflase yang dibungkus dengan tipu daya, sehingga sesuatu yang pada awalnya dilihat mengandung maslahah, akhirnya malah menimbulkan mudarat. Untuk mengatasi hal tersebut diperlukan kriteriakriteria tertentu dalam memverifikasinya.

Para intelektual hukum Islam khusus nya yang ber-hujjah dengan maslahah mursalah telah memberikan kriteria-kriteria tertentu dalam memverifikasi mana yang dipandang maslahah dan mana yang tidak. Hal ini mereka lakukan dengan penuh kecermatan dan kehati-hatian, guna menghindarkan pengaruh spekulatif manusia yang hanya berdasarkan hawa nafsu dan kepentingan egonya dalam nalar dan pertimbangannya, ketika melakukan verifikasi terhadap kemaslahatan tersebut. Persyaratan-persyaratan tersebut di antaranya, sebagaimana pandangan Imâm Mâlik[215] yang direduksi oleh al-Syâtibî, terdiri dari;

a. Kemaslahatan tersebut harus reasonable (ma'qûlât) dan relevan dengan kasus hukum yang dihadapi;
b. Kemaslahatan tersebut harus menjadi blue print dalam memelihara sesuatu yang prinsip dalam kehidupan dan menghilangkan kesulitan (masyaqqât) dan kemudaratan;

[215] Abû Ishâq al-Syâtibî, al-I'tisâm, II, 364.

c. Kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan intensi legislasi dan tidak boleh bertentangan dengan dalil syara' yang qat'î.

Imâm al-Ghazâlî[216] telah menetapkan argumentasi yang mendasari statemennya, agar maslahah mursalah atau istislâh dapat menjadi dalil dalam istinbât hukum harus memenuhi syarat-syarat di bawah ini, yaitu;

a. Kemaslahatan tersebut termasuk dalam tingkatan atau kategori kebutuhan pokok (darûriyyât). Artinya, untuk menetapkan suatu maslahah tingkatannya harus diperhatikan, apakah akan meng hancurkan atau merusak lima unsur pokok (al-usûl al-khamsah) tersebut atau tidak;
b. Kemaslahatan tersebut harus bersifat pasti dan tidak boleh disandarkan pada dugaan (zan) semata-mata. Artinya, harus diyakini bahwa sesuatu itu benarbenar mengandung kemaslahatan;
c. Kemaslahatan tersebut harus bersifat universal, yaitu kemaslahatan yang berlaku secara umum dan untuk kepentingan kolektif, sehingga tidak boleh bersifat individual dan parsial;
d. Kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan intensi legislasi hukum Islam.

Dengan redaksi yang berbeda tetapi esensi dan substansi hampir sama 'Abd al-Wahhâb Khallâf[217] merangkum syarat-syarat maslahah dapat dijadikan hujjah, yaitu;

---

[216] Imâm al-Ghazâlî, al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl, 253.
[217] 'Abd al-Wahhâb Khallâf, Ilm Usûl al-Fiqh, 86.

a. Kemaslahatan itu harus hakiki dan tidak boleh didasarkan pada prediksi (*wahm*). Artinya, dalam mengambil kemaslahatan tersebut harus mempertimbangkan juga kemudaratan yang akan ditimbulkannya. Kalau mengabaikan kemudaratan yang akan ditimbulkannya, berarti kemaslahatan itu dibina atas dasar wahm. Misalnya upaya merampas hak talak suami, dengan melimpahkannya pada hakim dalam setiap kondisi;
b. Kemaslahatan itu harus berlaku secara universal atau untuk semua lapisan dan bukan untuk orang perorang atau untuk kelompok tertentu saja (parsial). Artinya, kemaslahatan tersebut untuk kepentingan mayoritas manusia atau untuk menghindarkan mayoritas umat dari kesulitan dan kemudaratan
c. Pelembagaan hukum atas dasar kemaslahatan (maslahah mursalah) tidak boleh bertentangan dengan tata hukum dan dasar-dasar penetapan nash (al-Qur'an dan Sunnah) dan ijmak.

4. *Sadd al-Zari`ah*

Saddu Zara'i berasal dari kata *sadd* dan *zara'i*. *Sadd* artinya menutup atau menyumbat, sedangkan *zara'i* artinya pengantara. Pengertian *zara'i* sebagai wasilah dikemukakan oleh Abu Zahra dan Nasrun Harun mengartikannya sebagai jalan kepada sesuatu atau sesuatu yang membawa kepada sesuatu yang dilarang dan mengandung kemudaratan. Sedangkan Ibnu Taimiyyah memaknai zara'i sebagai perbuatan yang zahirnya boleh tetapi menjadi perantara kepada perbuatan yang diharamkan. Dalam

konteks metodologi pemikirran hukum Islam, maka saddu zara'i dapat diartikan sebagai suatu usaha yang sungguh-sungguh darri seorang mujtahid untuk menetapkan hukum dengan melihat akibat hukum yang ditimbulkan yaitu dengan menghambat sesuatu yang menjadi perantara pada kerusakan.[218]

Kalimat sadd al-dzari'ah berasal dari dua kata (frase/ idhofah), yaitu sadd dan dzari'ah. Kata *sadd* artinya menutup cela, dan menutup kerusakan, dan juga berarti mencegah atau melarang.[219] Kata *dzari'ah* secara bahasa berarti jalan yang membawa kepada sesuatu, secara hissi atau ma'nawi (baik atau buruk). Arti lughawi ini megandung konotasi yang netral tanpa memberikan hasil kepada perbuatan.[220]

Pengertian inilah yang diangkat oleh Ibnu Qayyim (w: 751 H) ke dalam rumusan definisi tentang dzari'ah yakni apa-apa yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu. Selanjutnya, Badran memberikan memberikan definisi dzari'ah sebagai Apa yang menyampaikan kepada sesuatu yang terlarang yang mengandung kerusakan.[221]

Adapun Ibnu 'Asyur mengartikan *dzari'ah* sebutan untuk mencegah perantara/sarana kepada kerusakan.[222] Wahbah Zuhaili menginginkan definisi yang netral, untuk itu ia

---

218 Ummu Isfaroh Tiharjanti, Penerapan Saddud Zara'I Terhadap Penyakit Genetik Karier Resesif dalam Perkawinan Inbreeding, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga. 2003), 27-28.

219 Su'ud bin mulluh sultan al 'anzi, Saddu Dzarai' 'inda-l- Imam Ibnu Qayyim Al Jauziyyah, wa atsaruhu fi ikhtiyaratihi alfiqhiyyahh,(Omman, Urdun: Daru-l atsariyyah, 2007), 37, lihat juga Yusuf Abdurrahman Al farat, Al tat}biqat al mu'as}irat lisaddi-l-dzari'at, qahirah, (Daru-l-fikri al'arabi, 2003), 9

220 Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, 398

221 Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, hal: 399

222 Ja'far bin Abdurrahman Qasas, Qaidatu saddu dzarai' wa atsaruha al fiqhiyyu, Ramadhan, 1431 H, 7

memilih definisi yang dikemukakan Ibnu Qayyim (w: 751 H). Ia mendefinisikan sadd dzari'ah "Melarang dan menolak segala sesuatu yang dapat menjadi sarana kepada keharaman, untuk mencegah kerusakan dan bahaya.[223]

Beberapa pendapat menyatakan bahwa Dzai'ah adalah washilah (jalan) yang menyampaikan kepada tujuan baik yang halal ataupun yang haram. Maka jalan/cara yang menyampaikan kepada yang haram hukumnyapun haram, jalan/cara yang menyampaiakan kepada yang halal hukumnyapun halal serta jalan/cara yang menyampaikan kepada sesuatu yang wajib maka hukumnyapun wajib.[224]

Sebagian ulama mengkhususkan pengetian Dzari'ah dengan sesuatu yang membawa pada perbuatan yang dilarang dan mengandung kemudaratan, tetapi pendapat tersebut ditentang oleh para ulama ushul lainnya, diantaranya Ibnul qayyim Aj-Jauziyah yang menyatakan bahwa Dzari'ah tidak hanya menyangkut sesuatu yang dilarang tetapi ada juga yang dianjurkan.[225]

Secara lughawi (bahasa), al-Dzari'ah itu berarti: jalan yang membawa kepada sesuatu baik ataupun buruk. Arti yang lughawi ini mengandung konotasi yang netral tanpa memberikan penilaian kepada hasil perbuatan, pengetian inilah yang diangkat oleh Ibnul Qayyim kedalam rumusan definisi tentang dzari'ah yaitu: apa-apa yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu. Pendapat ibnu qayyim didukung oleh Wahbah Suhaili. Sedangkan Badran memberikan definisi yang tidak netral terhadap Dzari'ah, ia mengatakan Dzari'ah adalah

---

[223] Wahbah Zuhayli, Al wajiz Fi Us}uli-l-fiqh,(Damaskus, Suriyah :Dar-l-fikr, 1999), 108

[224] Djazuli. H.A, Ilmu Fiqih, (Jakarta: Kencana Media Group, 2005), 98.

[225] Syafe'I Rahman, Ilmu Ushul fiqh, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 132.

bahwa apa yang menyampaikan kepada sesuatu yang terlarang dan mengandung kerusakan sedangkan saddu atinya menutup, jadi saddu Dzari'ah berarti menutup jalan terjadinya kerusakan.[226]

Badran dan zuhaili membedakan antara muqaddimah wajib dengan dzari'ah, perbedaannya terletak pada ketergantungan perbuatan pokok yang dituju dengan perantara atau washilah. Pada dzari'ah, hukum perbuatan pokok tidak tergantung pada perantara. Contohnya adalah zina, khalwat adalah perantara dalam melakukan zina, tetapi zina bisa terjadi tanpa adanya khalwatpun zina bisa terjadi, karena itu khalwat sebagai perantara disini disebut Dzari'ah. Muqaddimah adalah hukum perbuatan pokok tergantung pada perantara, contohnya Shalat. Wudhu merupakan perantara shalat dan kesahan shalat itu tergantung pada pelaksanaan wudhu karenanya wudhu disebut Muqaddimah bukan Dzari'ah menurut badran dan Zuhaili.[227]

Ada juga yang membedakan antara Dzari'ah dan Muqaddimah itu tergantung pada baik dan buruknya perbuatan pokok yang dituju. Bila perbuatan pokok yang dituju merupakan perbuatan pokok yang dianjurkan, maka washilahnya disebut Muqaddimah, sedangkan bila perbuatan pokok yang dituju merupakan larangan maka washilahnya adalah Dzari'ah karena manusia harus menjauhi perbuatan yang dilarang termasuk washilahnya. Maka pembahasan di sini adalah usaha untuk menjauhi washilah agar terhindar dari perbuatan pokok yang dilarang. Sedangkan menurut enssiklopedi hukum islam, dalam ilmu ushul fiqh, dikenal dua istilah yang berkaitan dengan dzari'ah, yaitu s*addus zari'ah* dan *fath az-zai'ah*.[228]

---

[226] Nasrun Haroen, Ushul Fiqh I., 161.
[227] Nasrun Haroen, Ushul Fiqh I., 161
[228] Ensiklopedi Hukum Islam, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve1996)

Ibnul Qayyim dan Imam Al-Qarafi menyatakan bahwa Dzari'ah itu ada kalanya dilarang yang disebut Saddus Dzari'ah, dan ada kalanya dianjurkan bahkan diwajibkan yang disebut fath addzari'ah. Seperti meninggalkan segala aktivitas untuk melaksanakan shalat jum'at yang hukumnya wajib. Tetapi Wahbah Al-Juhaili berbeda pendapat dengan Ibnul qayyim. Dia menyatakan bahwa meninggalkan kegiatan tersebut tidak termasuk kedalam dzari'ah tetapi dikategorikan sebagai muqaddimah (pendahuluan) dari suatu perbuatan.[229]

Para ulama telah sepakat tentang adanya hukum pendahuluan, tetapi mereka tidak sepakat dalam menerimanya sebagai Dzari'ah. Ulama hanafiyah dan hanabilah dapat menerima sebagai fath Az-Dzari'ah, sedangkan ulama Syafi'iyah, Hanafiyyah dan sebagian Malikiyyah menyebutnya sebagai Muqaddimah, tidak termasuk sebagai kaidah dzari'ah. Namun mereka sepakat bahwa hal itu bisa dijadikan sebagai hujjah.[230] Walaupun Golongan Zhahiriyyah tidak mengakui kehujjahan sadduz dzari'ah sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum syara'. Hal itu sesuai dengan prinsip mereka yang hanya menggunakan nash secara harfiyah saja dan tidak menerima campur tangan logika dalam masalah hukum.

Kesimpulannya adalah bahwa Dzai'ah merupakan washilah (jalan) yang menyampaikan kepada tujuan baik yang halal ataupun yang haram. Maka jalan/ cara yang menyampaikan kepada yang haram hukumnyapun haram, jalan/cara yang menyampaiakan kepada yang halal hukumnyapun halal serta jalan / cara yang menyampaikan kepada sesuatu yang wajib maka hukumnya pun wajib.[231]

229 Syafe'I Rahman, Ilmu Ushul fiqh, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 139.
230 Syafe'I Rahman, Ilmu Ushul fiqh, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 139.
231 Djaazuli. H.A, Ilmu Fiqih, (Jakarta: Kencana Media Group, 2005), 99.

Meskipun hampir semua ulama' dan penulis ushul fiqh menyinggung tentang saddu aldzari'ah, namun amat sedikit yang membahasnya dalam pembahasan khusus secara!tersendiri. Ada yang menempatkan bahasannya dalam deretan dalil-dalil syara' yang tidak disepakati oleh ulama'. Ibnu Hazm yang menolak untuk berhujjah dengan Saddus Dzari'ah menyatakan: "Segolongan orang mengharamkan beberapa perkara dengan jalan ikhtiyath dan karena khawatir menjadi wasilah kepada yang benar-benar haram".[232]

Ditempatkannya al-dzari'ah sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum meskipun diperselisihkan penggunaannya, mengandung arti bahwa karena washilah sebagai perbuatan pendahuluan maka ini menjadi petunjuk atau dalil bahwa washilah itu sebagaimana hukum yang ditetapkan syara' tehadap perbuatan pokoknya.

Muhammad Hasyim Al burhani menetapkan rukun dzari'ah kepada tiga, yaitu:

a. Perkara yang tidak dilarang dengan sendirinya (sebagai perantara washilah, sarana, atau jalan). Dalam hal ini dibagi menjadi tiga keadaan yang pertama, maksud dan tujuan perbuatan itu adalah untuk yang lain seperti *bai ajjal*. Kedua, Maksud dan tujuan perbuatan itu adalah untuk perbuatan itu sendiri mencaci sesembahan orang lain. Ketiga, Perbuatan itu menjadi asas menjadikannya sebagaiperantara atau wasilah seperti larangan menghentakkan kaki bagi seorang wanita yang ditakutkan akan menampakkan perhiasannya yang tersembunyi.

232 Syarmin Syukur, Sumber-sumber Hukum Islam, (Surabaya: Al-Ikhlas, 1993), 113.

b. Kuatnya tuduhan kepadanya (*al-ifdhā*). Inilah yang menjadi penghubung antara washilah kepada perbuatan yang dilarang (*al mutawaṣil ilaih*), yaitu adanya tuduhan dan dugaan yang kuat bahwa perbuatan tersebut akan membawa kepada mafsadah.
c. Kepada perbuatan yang dilarang (*Al-Mutawasil Ilaih*). Ulama mengatakan rukun ketiga ini sebagai "*Al mamnu*'" (perbuatan yang dilarang). Maka, jika perbuatan tersebut tidak dilarang, atau mubah, maka waṣilah atau dzari'ah tersebut hukumnya tidak dilarang.[233]

[233] Muhammad Hisyam Al Burhani, Sadd al Dzari'ah fi Al Syari'ah Al Islamiyyah. 103-122

BAB III

PROSES PENGGALIAN HUKUM SYAR'I (*TAQLID*, *ITTIBA`*, *IJTIHAD*, DAN *TALFIQ*)

Pada masa Nabi, segala hukum Islam diambil dari wahyu yang diturunkan kepada Muhammad saw kemudian dijelaskan oleh beliau melalui ucapan, perbuatan, dan pernyataannya dengan tanpa memerlukan penggunaan kaidah-kaidah atau metode-metode untuk menggali hukum sebagaimana dalam ilmu ushul fikih.

Begitu Rasulullah wafat, berakhirlah wahyu dan dengan itu berarti para sahabat sudah tidak lagi punya tempat bertanya. Sejak waktu itu banyak muncul masalah baru yang pada Kenyataannya tidak terdapat jawabannya secara eksplisit dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Untuk menjawab berbagai permasalahan baru itu, di samping meneliti cakupan dan kandungan makna suatu ayat, juga perlu dikembangkannya prinsip-prinsip hukum dalam ayat ataupun Sunnah Nabi. Usaha penelitian terhadap cakupan atau kandungan ayat dan Sunnah, dan pengembangan prinsip-prinsip dasar untuk penelitian dimaksud dikenal dengan ijtihad. Tanpa adanya usaha ijtihad

dapat dipastikan akan terdapat kesulitan dalam membuktikan keyakinan bahwa Islam dalam berbagai dimensinya sesuai dan relevan untuk segala waktu dan tempat.[1]

setelah Nabi wafat, para shahabat mengambil alih peran beliau sebagai hakim, qadhi, mufti, dan imam di antara ummat Islam, begitu juga dalam menjelaskan pesan-pesan yang terdapat dalam al-Qur'an. Pada waktu itu para shahabat yang dekat dengan Nabi dianggap sangat sempurna pengetahuannya terhadap bahasa al-Qur'an dan Sunnah, juga sangat optimal sekali dalam mengetahui asbâb al-nuzûl dan asbâb al-wurûd dengan disertai ketajaman akal, kedalaman pengetahuan dan pemahaman akan rahasia syari'at, serta kejernihan hati mereka.[2]

Sejarah menunjukkan bahwa permasalahan yang muncul lebih dominan di tengah-tengah masyarakat pada periode awal Islam setelah Nabi wafat adalah masalah-masalah yang berhubungan dengan hukum. Hal ini terjadi karena masalah-masalah yang dihadapi oleh ummat Islam semakin hari semakin bertambah, dan masyarakat selalu mempertanyakan status hukumnya, jika mereka menemukan sesuatu yang baru. Apabila para shahabat Nabi hendak menetapkan dan memutuskan suatu hukum, mereka merujuk ke al-Qur'an, jika tidak terdapat di dalamnya, mereka merujuk ke hadits Nabi, dan jika tidak ditemukan di dalam hadits, mereka berupaya dengan sungguh-sungguh baik secara indivi- dual maupun dengan cara bermusyawarah untuk menetapkan hukum yang membawa kemaslahatan.[3]

---

[1] Satria Effendi M. Zein, Pengantar dalam Murtadha Muthahhari dan M. Baqir Ash-Shadr, Pengantar Ushul Fiqh dan Ushul fiqh Perbandingan (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), ,. 11

[2] Zakiyuddin Sya'ban. Ushul al-Fiqh al-Islamy (Mesir: Dar al-Ta'lif, t.t.), 14

[3] Zakiyuddin Sya'ban. Ushul al-Fiqh al-Islamy,14

Proses penggalian hukum syari'at semakin perlu untuk dipahami pemetaannya. Posisi sebagai muqallid maupun mujtahid perlu ada kejelasan. Bertaqlid dengan berittiba' masih butuh pembagian wilayah hukumnya, terlebih ketika dihadapkan dengan talfiq.

A. Pengertian *Taqlid, Ittiba`, Ijtihad*, dan *Talfiq*

1. Taqlid

Taqlid menurut ahli bahasa, diambil dari kata-kata "qiladah" (kalung), yaitu sesuatu yang digantungkan atau dikalungkan seseorang kepada orang lain. Contoh penggunaannya dalam bahasa Arab, yaitu taqlid al-hady (mengalungi hewan kurban). Seseorang yang bertaqlid, dengan taqlidnya itu seolah-olah menggantungkan hukum yang diikutinya dari seorang mujtahid.[4]

Taqlid artinya mengikut tanpa alasan, meniru dan menurut tanpa dalil. Taqlid adalah mengikuti atau meniru pendapat orang lain tanpa mengetahui sumber, alasan dan tanpa adanya dalil. Menurut istilah menerima suatu ucapan orang lain serta memperpegangi suatu hukum agama dengan tidak mengetahui keterangan dan alasan-alasannya. Orang yang menerima cara tersebut disebut muqalid.[5]

Kata taklid secara bahasa berasal dari kata *qallada-yuqallidu-taqlidan*, mengandung arti mengalungi, menghiasi, meniru, menyerahkan, dan mengikuti. Taklid juga dapat didefinisikan sebagai menerima pendapat orang lain dengan

---

[4] Yusuf Al-Qaradhawi, Bagaimana Berinteraksi Dengan Peninggalan Ulama Salaf, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003), 87.

[5] A. Hanafi, Ushul Fiqih (Jakarta : Widyaya, tth), 157.

tidak manpu mengemukakan alasannya.[6] Seseorang yang bertaklid seolah-olah menggantungkan hukum yang diikutinya dari seorang mujtahid.

Kata taklid diserap dari kata taqlîd dalam bahasa Arab. Menurut bahasa, taqlîd -bentuk masdar dari kata *qallada* yang berarti kalung yang dipakai atau dikalungkan ke leher orang lain, atau seperti binatang yang akan dijadikan dam (denda; biasanya dikenakan pada para jamaah haji yang meninggalkan salah satu pekerjaan wajib haji), di mana lehernya diberi kalung sebagai tanda, atau seperti kambing yang lehernya telah diikat dengan tali atau tambang yang dapat ditarik ke mana saja, tanpa disadari oleh kambing yang bersangkutan. Analisa bahasa ini menunjukkan kepada kita seolah-olah seseorang yang telah bertaqlid kepada seorang mujtahid/imam telah memberi identitas diri dengan sebuah kalung di lehernya dan ia telah mengikat dirinya dengan pendapat mujtahid/imam tersebut.[7]

Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa taqlid adalah sikap yang diambil oleh orang yang dikuasai untuk mengikuti orang yang menguasai atas dasar kerelaan. Sedangkan menurut Tajuddin Al-Subki, Taqlid didefinisikan sebagai mengikuti pendapat orang lain tanpa mengetahui dalilnya.[8]

Sedangkan taklid menurut istilah terdapat beberapa rumusan, antara lain sebagai berikut:

a. Taklid ialah beramal berdasarkan pendapat orang lain yang pendapatnya itu tidak merupakan salah satu dalil

---

6 A. Hanafi, Pengantar Dan Sejarah Hukum Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 176.

7 Wahbah al-Zuhaily, Ushul al-Fiqh al-Islamy, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikri. 1986), 1120. Ibrahim Hosen, Taqlid dan Ijtihad dalam Artikel Yayasan Paramadina, 2004, 11.

8 Tajuddin Al-Subki, Jam'ul jawami'. (Beirut: Dar al-Fikr. 2000), 393.

yang dibenarkan, dan ini dilakukan tanpa berdasarkan dalil. Demikian menurut alKamal Ibn al-Hammam dalam al-Tahrîr.

b. Menerima pendapat orang lain dalam kondisi anda tidak mengetahui dari mana orang itu berpendapat. Demikian menurut al-Qaffal.

c. Beramal berdasarkan pendapat orang lain tanpa berdasarkan dalil. Demikian menurut al-Syaukany dalam Irsyâd al-Fukhûl.

d. Menerima pendapat orang lain tanpa mengetahui dalilnya, baik dalam bentuk perbuatan atau meninggalkan suatu perbuatan.[9]

Menurut istilah agama yaitu menerima suatu ucapan orang lain serta memperpegangi tentang suatu hukum agama dengan tidak mengetahui keterangan-keterangan dan alasan-alasannya. Orang yang menerima cara tersebut disebut muqallid.[10]

2. *Ittiba'*

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata"ittiba' sudah menjadi bahasa Indonesia serapan yaitu iti.bak diartikan sebagai kata kerja yang bermakna mengikuti (contoh): Kita berpuasa, bersalat, dan beribadah sunnah mengikuti Nabi Muhammad saw.[11] Ketika al-ittibā' yang dimaksud al-ittibā' adalah mengikuti Rasulullah, maka maksudnya adalah mengikuti syariat dan agama atau Sunnahnya (*ittibā' al-syar' al-Muhammadī wa al-dīn*

---

9 Hosen, Taqlid dan Ijtihad, 11.

10 Nazar Bakry, Fiqh dan Ushul Fiqh, cet. 4, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), 61.

11 Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat bahasa (Jakarta: Gramedia,2008), 553.

al-nabawī) dalam setiap perkataan dan amal perbuatannya, serta dalam berbagai keadaan yang dialaminya.[12]

Ittiba' secara bahasa berarti iqtifa' (menelusuri jejek), qudwah (bersuri teladan) dan uswah (berpanutan). Ittiba` menurut istilah menerima perkataan atau ucapan orang lain dengan mengetahui sumber atau alasan dari perkataan tersebut, baik dalil Alquran maupun hadis yang dapat dijadikan hujjah/alasan. Sedangkan orang yang mengikuti dengan adanya dalil, dinamakan muttabi`.[13]

Kalangan ushuliyyin mengemukakan bahwa ittiba' adalah mengikuti atau menerima semua yang diperintahkan atau dibenarkan oleh Rasulullah. Dalam versi lain, ittiba' diartikan mengikuti pendapat orang lain dengan mengetahui argumentasi pendapat yang diikuti.[14]

Berdasarkan kerangka dasarnya secara ontologis, konsepsi al-ittibā' dikategorikan sebagai salah satu bagian dari dwilogi aksioma agama paling fundamental dalam Islam; yang harus terpaut secara sinergis dengan konsepsi mengesakan Allah (*al-tauhīd*), sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Taimiyyah : "Secara general, kita memiliki dwilogi konsepsi agama yang sangat fundamental, yaitu (1) konsep agar kita tidak beribadah kecuali hanya kepada Allah semata; dan (2) konsep agar kita tidak beribadah kepada-Nya kecuali dengan mengikuti syariatnya (Muhammad), tidak beribadah kepada-Nya dengan ibadah-ibadah bid'ah. Dwilogi konsepsi ini tiada lain merupakan manifestasi dari syahadat "*Lā Ilāha illā Allah*" dan "*Muhammadan 'Abduhu wa Rasūluhu*".

---

12 Ismā'īl ibn 'Umar ibn Katsīr al-Qurasyī al-Dimasyqī, Tafsīr al-Qur'ān al- 'Azhīm, ed. Syāmī ibn Muhammad al-Salāmah, Jeddah: Dār Thayyibah, 1999, vol. 2, 32.

13 A. Hanafi, Ushul Fiqih (Jakarta : Widyaya, tth) ,. 154

14 Alaiddun Koto, Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih, (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), 129.

Berdasarkan dimensi literal-linguistiknya (etimologis), term *alittibā'* atau al-mutāba'ah berasal dari akar kata dasar *tabi'a* (*fi'il mādhī;* kata verbal lampau). Dalam al-Mu'jam al-Wasīth disebutkan, *tabi'a–yatba'u–taba'an al-syai'a*, berarti mengikuti jejak langkah (sāra fī atsarihi), atau mengiringinya (talāhu). Kemudian term *alittibā'* yang merupakan derivasi (*isytiqāq*) dari bentuk *tabi'a* tersebut diartikan dengan mengikuti di belakang dan menyertainya (*sāra warā'ahu wa tathallabahu*), meniti jejak langkahnya (*hadzā hadzwahu*), dan mengamalkannya (*'amila bihi*).[15]

Menurut penelusuran Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, dalam al-Qur'an term ittaba'a (fi'il mādhī) dan derivasinya (tashrīf lughawī) disebutkan sebanyak seratus empat puluh satu kali.[16] Banyaknya jumlah ayat dan surat yang menyebut term ittaba'a dan derivasinya tersebut mengindikasikan besarnya perhatian al-Qur'an, sekaligus menunjukkan urgensitas *al-ittibā'*. Dalam al-Qur'an, term al-ittibā' sendiri dipergunakan untuk menunjukkan tujuh makna intrinsik yang saling terkait, yaitu (1) menemani (*shuhbah*); (2) mengikuti (*iqtidā' wa mutāba'ah*); (3) tegar dan konsisten (t*sabāt wa istiqāmah*); (4) memilih dan mensinergikan keharmonisan (*ikhtiyār wa muwāfaqah*); (5) mengamalkan (*'amal*); (6) menghadap ke Ka'bah atau ke arah Baitul Maqdis saat shalat (*tawajjuh ilā al-Ka'bah au ilā Bait al-Muqaddas fī al-shalāh*); dan (7) menaati (*thā'ah*).[17] Faishal

---

15 Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, al-Mu'jam al-Wasīth, ed. Ibrāhīm Madkūr, Istanbul: al-Maktabah al-Islāmiyyah ed. Ibrāhīm Madkūr, (Istanbul: alMaktabah al-Islāmiyyah, 1972), 81.

16 Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm, (Beirut: Dār al-Jīl dan Dār al-Hadīts, 1988), 150-152.

17 Muhammad ibn Mushthafā al-Sayyid, al-Ittibā', Anwā'uhu wa Ātsāruhu fī Bayān al-Qur'ān: al-Ittibā' al-Mahmūd (al-Juz' al-Awwal), (Riyadh: Maktab Majallah al-Bayān, 2002), 55.

ibn ʼAlī al-Baʼdānī dan Muhammad ibn Mushthafā al-Sayyid setelah melusuri dan meneliti term ittabaʼa dan penggunaannya dalam pelbagai kalimat di ensiklopedi (*maʼājim*) dan kamus (*qawāmīs*) bahasa Arab, menyimpulkan beberapa artikulasi ittabaʼa tersebut secara etimologis adalah mengiringi (*lihāq*); mencari-cari (*tathallub*); mengikuti langkah (*iqtifāʼ*);meniti jejak (*iqtidāʼ*);meneladani (*taʻassī*); berjalan di belakangnya (sair khalfahu); dan menyertai (*tilāwah*).[18]

Sedangkan artikulasi *al-ittibāʼ* dari dimensi istilah *syarʼi* (terminologis), maka para ulama telah banyak mengemukakannya dalam berbagai diskursus akidah dan kajian teologis. Di antara artikulasi *al-ittibāʼ* yang dikemukakan oleh para ulama tersebut adalah:

a. Ibn Taimiyyah mengartikulasikannya sebagai Mengaktualisasikan amal perbuatan sama persis seperti realisasi amal perbuatannya (Rasul). Karena itu, bila beliau mengerjakan suatu ibadah yang disyariatkan kepada kita, maka kita wajib mengerjakannya sebagai ibadah. Dan bila beliau mengkhususkan suatu tempat atau waktu tertentu, maka kitapun mengkhususkannya pula. Seperti niatnya untuk thawaf di sekitar Kaʼbah, mencium Hajar Aswad, shalat di belakang Maqām Ibrāhīm, shalat di belakang tiang Masjid Nabawi, naik ke bukit Shafā dan Marwā, berdoa dan berdzikir di bukit tersebut, bermalam di ʼArafah dan Muzdalifah atau pada berbagai tempat dan waktu khusus lainnya.

---

18 Faishal ibn ʼAlī al-Baʼdānī, "Ittibāʼ al-Nabī fī Dhauʻ al-Wahyain", dalam ʼAbd Allah ibn Shālih al-Khudhairī, et.al., Huqūq al-Nabī baina al-Ijlāl wa alIkhlāl, Riyadh: Maktab Majallah al-Bayān, 2001, 105; dan al-Sayyid, alIttibāʼ al-Mahmūd, 54.

Adapun tentang pelbagai perbuatannya yang tidak dimaksudkan sebagai ibadah, seperti beliau pernah singgah di suatu tempat dan shalat padanya karena suatu keperluan manusiawi yang lumrah dan tidak dikhususkan untuk shalat atau singgah padanya, dan bila kita berbuat sebaliknya, mengkhususkan tempat tersebut dan shalat padanya, maka kita tidak termasuk orang-orang yang ittibā' kepadanya.[19]

b. Ibn Katsīr mendeskripsikannya dengan Mengikuti syariat dan agamanya (al-Sunnah) dalam setiap perkataan dan amal perbuatannya, serta dalam berbagai keadaan yang dialaminya.[20]

c. Setelah mengemukakan pendapat dua ulama sebelumnya tentang al-ittibā', Muhammad al-Amīn al-Syinqīthī menyatakan: Imam Ahmad berkata, "al-Ittibā' berarti seseorang mengikuti ajaran yang bersumber dari Rasulullah dan para Sahabatnya , atau yang berasal dari para tabi'in, namun ittibā' pada yang terakhir bukan sebagai kewajiban mutlak, hanya bersifat pilihan". Sedangkan Ibn 'Abd alBarr menyatakan, "al-Ittibā' berarti mengikuti hujjah atau dalil qath'ī, yaitu mengikuti pendapat dari pihak otoritatif yang diwajibkan kepada kita untuk mengikutinya. Dalam hal ini, Rasulullah adalah pihak paling otoritatif yang memiliki legalitas untuk diikuti perintahnya.[21]

---

19 Al-Harrānī, Majmū'ah al-Fatāwā, vol. 1, ,. 198

20 Al-Dimasyqī, Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm, vol. 2, ,. 32.

21 Lihat Shālih ibn 'Abd Allah ibn Humaid, et.al., Mausū'ah Nadhrah al-Na'īm fī Makārim Akhlāq al-Rasūl al-Karīm , Jeddah: Mu'assasah Sulaimān ibn 'Abd al-'Azīz al-Rājihī al-Khairiyyah dan Dār al-Wathan Riyadh, 2004, vol. 2, 10.

d. Abū Bakar Jābir al-Jazā'irī memaparkan "Agar keyakinan, ucapan dan perbuatan seseorang selaras dengan dan mengikuti keyakinan dan amal perbuatannya Rasulullah , tidak berbeda sedikitpun dengannya, baik karena berlaku lancang maupun menyepelekannya, atau dengan menambah-nambah dan menguranginya."[22]

e. 'Abd al-Ra'ūf Muhammad 'Utsmān sebagaimana dinukil Ahmad ibn 'Abd Allah al-Sullamī mendefinisikannya Mengikuti jejak langkahnya (*iqtidā'*) dalam berbagai ucapan dan perbuatan seperti yang telah dicontohkannya, baik berstatus hukum wajib atau sunnah, disertai kehendak dan niat untuk mengikuti (*mutāba'ah*) dan meneladaninya (*ta'assī*).[23]

Berdasarkan rumusan definisi dan artikulasi di atas, disimpulkan bahwa al-ittibā' adalah sebuah upaya maksimal dan usaha optimal untuk meneladani dan mengikuti Rasulullah dalam beragama. Kemudian, karena metode beragama Rasul tersebut telah diestafetakan kepada generasi berikutnya, maka al-ittibā' juga dimaksudkan sebagai terma untuk meneladani dan mengikuti metode beragama Sahabat Rasulullah dan para tabi'in. Dan upaya tersebut harus ditempuh berdasarkan dalil-dalil yang benar, yaitu teks-teks formal al-Qur'an dan Hadits-hadits yang shahīh.

---

22 Abū Bakar Jābir al-Jazā'irī, Hādzā al-Habīb Muhammad Rasūl Allah yā Muhib, (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2000), 424.

23 Ahmad ibn 'Abd Allah al-Sullamī, Tsalāts Rasā'il fī al-Difā' 'an al-'Aqīdah (al-Risālah al-'Ūlā: al-Qawādih al-'Aqadiyyah fī Qashīdah al-Būshīrī al-Burdiyyah), (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2007), 93.

3. Ijtihad

Kata Ijtihad (Al- ljtihad) berakar dari kata al-Juhd, yang berarti al-Thaqoh (daya, kemampuan, kekuatan) atau dari kata al-Jahd yang berarti al-masyaqqoh (kesulitan, kesukaran). Dari itu, ijtihad menurut pengertian bahasa bermakna "Badzl al-Wus wa al-Majhud" (Pergerakan daya dan kemampuarn)[24] atau pergerakan segala daya dan kemampuan dalam suatu aktifitas dari aktivitasaktivitas yang berat dan sukar. Ijtihad secara bahasa berasal dari kata Jahada. Kata ini berarti kesanggupan (al-Wus'u), kekuatan (al-Taqah), dan berat (al-Masyaqqah).[25]

Secara etimologis berarti bersungguh-sungguh atau berusaha keras.[26] Kata ijtihad dalam sintaksis Arab mengikuti wazan ifti'al yang menunjukkan arti mubalagah dalam suatu tindakan atau perbuatan.[27]

Pengertian terminologisnya, ada beberapa rumusan yang dikemukakan oleh para ulama, antara lain:

a. Menurut Imam asy-Syaukani "Mengerahkan kemampuan dalam memperoleh hukum syar'i yang bersifat amali melalui cara istinbat."
b. Menurut kebanyakan ahli ushul: "pencurahan kemampuan secara maksimal untuk mendapatkan sesuatu hukum syara' yang sifatnya zanniy[28] Adapun

---

24 Ibn Manzhur al-Ifriqi, Lisan al-Agrib, (Beirut Dar Shadir, tt), 133.

25 Muhammad Abu Bakar Razi, Mukhtar Sihah, (Cairo: Dar al Manar ,t,t), 62. Lihat juga Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Faiyumi al-Muqri, Misbahul Munir, (Bayrut: Maktabah al Asriyah 1997), 72

26 Ibn Manzur, Lisan al-Arab, Jilid III, (Beirut : Dar as-Sadr, t.t.), 103.

27 Yusuf al-Qardhawi, al-Ijtihad fi asy-Syariah al-Islamiyyah ma`a Nazarat Tahliliyyah fi alIjtihad al Mu`asir, terj. Ahmad Syathari, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 1.

28 Tim Penyusun Text Book, Pengantar Ilmu Fiqh, (Jakarta : Proyek Pembinaan

dasar hukum ijtihad cukup banyak, baik berdasarkan ayat-ayat Alquran maupun Sunnah dan juga dalil aqli.

Wahbah Zuhaili menilai bahwa pendefinisian yang paling representatif adalah pendefinisian yang dilakukan oleh al-Baidlawi, ia mendefinisikannya dengan "pengerahan segala kemampuan untuk menemukan hukum-hukum syarā'. Menurut Wahbah, definisi ini mencakup kebenaran rasio, doktrinal dan kebenaran pasti qath'iy dan kebenaran asumtif *dhanni*. Namun, secara ringkas ijtihad ialah aktivitas penggalian terhadap hukum-hukum syari'at melalui dalil-dalil yang terperinci.[29]

Dari pengertian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa aktifitas ijtihad hanya dapat dilakukan oleh seorang mujtahid, karena dia yang mempunyai kemampuan untuk melakukan aktivitas tersebut, tujuan ijtihad adalah menemukan hukum syar'iy yang mempunyai hubungan dengan tingkah laku orang dewasa mukallaf , artinya bukan hukum-hukum *i'tiqādi* atau akidah. Term ijtihad dikhususkan pada perkara yang belum mempunyai ketentuan secara pasti dari teks, sehingga status hukum yang dihasilkan dari ijtihad bersifat asumtif (*dhanni*).

4. Talfiq

Secara definitif, talfiq adalah mengumpulkan dua pendapat atau lebih dalam satu rangkaian hukum (qadiyah) 2 yang menimbulkan suatu tata cara amaliah yang keberadaannya tidak diakui oleh masing-masing dari imammazhab yang bersangkutan. Persyaratan ketiadaan talfiq dalam bertaklid adalah qaul mu'tamad (pendapat yang menjadi pegangan)

Perguruan Tinggi Agama / IAIN Pusat, 1981), 136.

[29] Wahbah Zuhaily, Uşūl al-Fiqh al-Islamiy (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 1037-1038

kalangan Syafi'iyyah, Hanafiyyah dan Hanabilah. Sedangkan fukaha mazhab Malikiyyah memperbolehkan talfiq dalam hal-hal yang berkaitan dengan ibadah.[30]

Talfiq menurut arti harfiahnya, berasal dari Bahasa Arab lafaqa yalfiqu talfiqan yang artinya merangkapkan tepi yang satu dengan yang lainnya.[31]

Secara harfiah, talfiq berarti "menyamakan atau merapatkan dua ujung barang yang berbeda", menurut istilah fikih, talfiq berarti "mengambil atau mengikuti suatu hukum tentang suatu peristiwa dengan mengambilnya dari berbagai madzhab".[32]

Talfiq berasal dari kata Lafaqa yang artinya mempertemukan menjadi satu dalam literature ushul fiqh sulit di temukan pembahasan secara jelas tentang definisi talfiq, namun hamper semua literatur menyinggung masaalah ini dalam pembahasan tentang beralihnya orang yang minta fatwa kepada imam mujtahid lain dalam masaalah yang lain, perpindahan madzhab ini mereka namakan talfiq dalam arti "berani dalam urusan agama dengan berpedoman kepada petunjuk beberapa madzhab".[33]

Menurut istilah, ada beberapa definisi yang diberikan oleh ulama:

a. Ibrahim Husain Talfiq adalah beramal dalam suatu masalah menurut hukum yang merupakan gabungan dari dua mazhab atau lebih.[34]

---

[30] Pokja Forum Karya Ilmiah (FKI) Purna Siswa Aliyah 2004 Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien PP. Lirboyo, Kilas Balik Teoritis Fiqih Islam...., 397.

[31] Luis Ma'luf, Al-Munjid (Baerut, Dar al-Masyrik 1975), 727.

[32] Ensiklopedi Islam, (Jakarta; pustaka hidayah,1993), 63

[33] Amir Syarifuddin, ushul fiqh Jilid 2. (Jakarta ciputar press 2002) 427

[34] Ibrahim Husaini, Memecahkan Permasalahan Hukum Baru, dalam Haidar Bagus dan Yafiq Basri (cd.), Ijtihad Dalam Sorotan (bandung, Mizan 1992), 36.

b. Said Mu'inuddin Qadri Talfiq adalah memilih pendapat dari berbagai pendapat dari kalangan ahli fiqh.[35]
c. M. Hamdani Yusuf Talfiq adalah mengamalkan suatu furu' yang zanni menurut ketentuan dua mazhab atau lebih.[36]
d. Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman Talfiq adalah mengambil pendapat dari seorang mujtahid kemudian mengambil dari seorang mujtahid lain, baik dalam masalah yang sama maupun berbeda.[37]

Berkaitan dengan pengertian talfiq dalam pembahasan ini para ahli ushul memberikan sebuah pengertian bahwa yang dimaksud dengan talfiq yaitu: Menetapkan suatu perkara yang tidak dikatakan oleh seorang mujtahid. Maksudnya adalah melakukan suatu perbuatan dengan mengikuti suatu madzhab, dan mengambil satu masalah dengan dua pendapat atau lebih untuk sampai kepada suatu perbuatan yang tidak di ditetapkan oleh kedua mujtahid tersebut, baik pada imam yang diikuti dalam madzhabnya maupun menurut pendapat imam yang baru ia ikuti.[38]

B. Kriteria *Taqlid, Ittiba', Ijtihad*, dan *Talfiq*

1. Taqlid

Tidak semua orang sanggup memahami hukum Islam secara langsung dari dalil atau sumbernya yang asli, yakni al-

---

35 Said Mu'inuddin Qadri. "Taklid wa Talfiq". Terjemah Abdul Waris Mabruk Said, Dasar Pcmikiran Hukum lslam (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 41.

36 M. Hamdani Yusuf, Perbandingan Madzhab, (Semarang: Aksara Indah. 1986). 38

37 Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman. Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh-lslami (Bandung: Al-Ma'arif. l986), 409.

38 Rasyida al Jasad, 2015, "Talfiq dalam Pelaksanaan Ibadah dalam Perspektif Empat Madzhab", CENDEKIA:Jurnal Islam, Vol.1 No. 1, 63

Qur'an dan al-Sunnah, karena kecerdasan, daya tangkap dan ilmu yang dimiliki oleh seseorang bagaimana pun tidaklah sama. Bagi mereka yang memenuhi persyaratan ijtihad sebagaimana telah disebutkan di atas, mereka akan sanggup melakukan hal tersebut, yakni mengetahui, memahami dan menggali hukum Islam dari sumber atau dalilnya secara langsung. Mereka itulah para mujtahid dengan segala macam tingkatannya.

Sedangkan bagi mereka yang tidak memiliki persyaratan ijtihad, tentu tidak akan sanggup mengetahui, memahami dan menggali hukum Islam yang harus diamalkannya secara langsung dari dalil atau sum- bernya. Untuk mengetahui hukum Islam yang akan diamalkannya, tentu mereka harus meminta bantuan orang lain atau lewat perantara, yaitu harus mengetahuinya melalui hasil ijtihad atau membaca langsung dari pendapat para mujtahid. Dari sinilah muncul persoalan taqlid. Secara faktual, eksistensi taqlid memang tidak mungkin dihindarkan, mengingat tingkatan daya nalar manusia yang berbeda-beda sebagaimana digambarkan di atas.

Taqlid memiliki prasyarat yang harus dipenuhi oleh orang yang bertaklid (*muqallid*), adapun syarat-syarat tersebut ialah:

a. Mengetahui hal-hal yang oleh imamnya dianggap sebagai syarat dan kewajiban dalam suatu masalah yang di taklidi.[39] Jadi, jika seseorang yang bermadzhab Syafi'i ingin bertaklid terhadap pendapat imam Maliki tentang tidak batalnya wudlu karena bersentuhan kulit (dengan tanpa syahwat) dengan ajnabiy, maka taklid tersebut dianggap sah ketika ia mengetahui kewajiban-kewajiban wudlu menurut imam Maliki.

[39] Al-Kurdi, Tanwīr al-Qulūb, 423.

b. Terjadinya taklid sebelum melakukan permasalahan yang ia taklidi, jika taklidnya setelah usai melakukan, maka taklid tersebut dianggap tidak sah. Kecuali jika pada saat mengamalkannya tidak menganggap batal.
c. Tidak taklid terhadap pendapat yang ringan-ringan saja *tatabbu' al-rukhaş* sehingga menghilangkan taklīf (kewajiban) sama sekali.26 Sayyid 'Alawi bin Ahmad Assegaf menuturkan, bahwa hal ini tidak dapat di kategorikan sebagai syarat terhadap sahnya taklid, melainkan hanya sebatas antisipasi agar tidak melakukan perbuatan yang menyebabkan kefasiqan karena *tatabbu' al-rukhaş*, sebagaimana pendapat Ibn Hajar yang menyatakan bahwa *tatabbu' al-rukhaş* dapat menyebabkan kepada kefasiqan pelakunya.[40]
d. Imam yang diikuti hendaknya berkapasitas sebagai mujtahid, meskipun mujtahid fatwa. Seperti al-Rafi'i, al-Nawawi, Ahmad bin Hajar al-Haitami dan Muhammad bin Ahmad al-Ramli. Selagi tidak ada penjelasan bahwa pendapat yang ia ikuti statusnya adalah lemah.
e. Tidak terjadi talfīq dalam satu kasus masalah (qadliyah). Sebagai contoh, seseorang dalam berwudlunya mengikuti pendapat imam Syafi'i yang mencukupkan hanya mengusap sebagian kepala, namun ketika bersentuhan dengan perempuan yang bukan mahram ia mengikuti pendapat imam Malik. Taklid semacam ini tidak sah karena adanya talfīq.[41]

---

[40] Al-Segaf, Majmū'ah Sab'ah Kutūb Mufīdah (Singapura: Al-Haramain, tt), 60.
[41] Al-Kurdi, Tanwīr al-Qulūb Fī Mu'āmalah 'Allām al-Ghuyūb, 424

f. Hukum perkara yang diikuti bukan suatu keputusan yang apabila dijadikan keputusan oleh Qādli harus dibatalkan, sebab bertentangan dengan dalil teks al-Qur'an, Hadits atau Ijma'. misalnya adalah pendapat yang menyatakan bahwa perempuan yang ditalak tiga dapat kembali pada suaminya dengan adanya perkawinan dengan orang lain walaupun belum disetubuhi.[42]

2. Ittiba'

Ittibā' kepada Rasulullah dan meneladaninya terhadap wahyu yang diturunkan Allah kepadanya, merupakan sebuah kewajiban fundamental atau aksioma agama yang telah dimaklumi (*ma'lūm min al-dīn bi al-dharūrah*), *taken for granted* dan tidak dapat ditawartawar lagi status hukumnya, maka tidak boleh bagi seorangpun untuk tidak mengetahuinya, atau enggan untuk mengamalkannya. Hal ini dikarenakan banyak dan kompleknya dalil yang menjelaskan tentang kewajiban *al-ittibā'*.

Menurut al-Ba'dānī, domain yang harus diikuti, dicontoh dan diteladani dari Rasulullah mencakup ranah keyakinan (*i'tiqādāt*), ucapan perkataan (*aqwāl*), amal perbuatan (*af'āl*) dan tindakan meninggalkan (*tark*, pluralnya *turūk*). Yaitu dengan mengerjakan pelbagai aspek dan ranah tersebut sesuai dengan yang telah dicontohkannya, baik yang berstatus hukum wājib, sunnah (anjuran), mubāh, makrūh ataupun harām, disertai niat dan keinginan (irādah) untuk ittibā' kepadanya. Ittibā' kepada Rasulullah dalam keyakinan (i'tiqādāt) berarti seseorang berkeyakinan seperti yang telah diyakini oleh Rasulullah; sebagai sebuah keyakinan valid yang harus direalisasikan atau

---

[42] Al-Kurdi, Tanwīr al-Qulūb Fī Mu'āmalah 'Allām al-Ghuyūb, 424

keyakinan bid'ah yang harus dinegasikan dan ditinggalkan; sebagai aksioma agama yang fundamental, atau menegasikan hal yang dapat membatalkan fondasinya, atau yang akan menodai kesempurnaannya, atau karena landasan syar'i lainnya, disertai keyakinan bahwa akidah tersebut adalah akidah dan keyakinan Rasulullah.

Ittibā' kepada Rasulullah dalam ucapan dan perkataannya (*aqwāl*) berarti merealisasikan kandungan Hadits atau sabdanya, bukan hanya sekedar menghafal redaksional atau mengulang-ulang lafazhnya saja. *Ittibā'* kepada Rasulullah dalam amal perbuatannya (*af'āl*) berarti mengerjakan perbuatan tersebut seperti contoh yang telah dikerjakannya, disertai keyakinan bahwa amal perbuatan tersebut adalah perbuatan yang telah dikerjakannya. Sedangkan *ittibā'* dalam *turūk* adalah meninggalkan berbagai hal yang ditinggalkan oleh Rasulullah seperti yang telah dicontohkannya, disertai keyakinan bahwa amal perbuatan tersebut adalah amal yang ditinggalkan oleh Rasulullah . Contohnya, Rasulullah meninggalkan shalat di saat terbit matahari, maka kitapun harus meninggalkan shalat pada waktu tersebut sesuai dengan petunjuknya, disertai keyakinan bahwa ini adalah perbuatan yang benar-benar telah ditinggalkan oleh Rasulullah.[43]

Dalam sudut pandang yang sedikit berbeda, Muhammad ibn Shālih al-'Utsaimīn berpandangan bahwa al-ittibā' hanya dapat terealisasi dalam suatu amal perbuatan bila dapat diaktualisasikan sesuai dengan syariat (*muwāfaqah*) dalam enam spesifikasinya, yaitu:[44]

---

[43] Al-Ba'dānī, "Ittibā' al-Nabī fī Dhau' al-Wahyain", 105-107

[44] Muhammad ibn Shālih al-'Utsaimīn, al-Ibdā' fī Kamāl al-Syar' wa Khathr al-Ibtidā', ed. Fahd ibn Nāshir ibn Ibrāhīm al-Sulaimān, Riyadh: Dār al-Tsurayyā, t.t., 21-23.

Pertama, sebab (*sabab*). Artinya bila ada seseorang yang mengerjakan suatu ibadah kepada Allah namun dengan sebab yang tidak pernah disyariatkan, maka ibadah tersebut dikategorikan sebagai bid'ah dan tertolak. Seperti shalat tahajjud pada malam 27 Rajab dengan dalih bahwa itu adalah malam dinaikkannya (*mi'rāj*) Rasulullah . Shalat tahajjud adalah ibadah, tetapi karena dikaitkan dengan sebab tersebut, maka menjadi bid'ah, karena didasarkan pada sebab yang tidak disyariatkan.

Kedua, jenis (*jins*). Artinya ibadah harus sesuai dengan syariat dalam jenisnya, bila tidak, maka tidak diterima dan tertolak. Contoh, seorang yang menyembelih kuda untuk kurban adalah tidak sah, karena menyalahi ketentuan syariat dalam jenisnya, juga karena yang disyariatkan adalah unta, sapi atau kambing, bukan kuda.

Ketiga, bilangan (*qadr*). Artinya bila ada orang yang menambah bilangan atau jumlah raka'at suatu shalat yang menurutnya diperintahkan, maka shalat tersebut adalah bid'ah dan tidak diterima, karena tidak sesuai dengan ketentuan syariat dalam kadar bilangannya. Contoh lainnya shalat sunnah fajar (Shubuh) empat raka'at, atau membasuh anggota wudhu' lebih dari tiga kali.

Keempat, tata cara (*kaifiyyah*). Artinya bila ada orang berwudhu dengan cara membasuh tangan lalu muka, maka tidak sah wudhunya, karena tidak sesuai dengan contoh dan tata cara yang telah ditentukan oleh syariat. Contoh lainnya berdzikir secara berjama'ah. Berdzikir adalah sunnah, tetapi jika dilakukan secara berjama'ah menjadi bid'ah karena tidak pernah dicontohkan.

Kelima, waktu (*zamān*). Artinya bila ada orang yang menyembelih binatang kurban pada hari pertama bulan Dzulhijjah, maka kurbannya tidak sah, karena waktu pelaksanaannya tidak syar'i. Contoh lainnya membaca shalawat Nabi sebelum mengumandangkan adzan. Membaca shalawat adalah sunnah, tetapi jika dikhususkan waktunya sebelum adzan menjadi bid'ah. Keenam, tempat (makān). Artinya bila ada orang yang beri'tikaf selain di masjid, maka tidak sah, karena tempat i'tikaf hanyalah di masjid. Contoh lainnya adalah membaca al-Qur'an di sisi kuburan, atau berdoa di sisi makam orang shaleh.

3. Ijtihad

Pemaknaan ijtihad dalam arti *ra'yu* (pendapat seorang ahli) berlanjut hingga masa tabi'in. Pada masa ini penggunaan ra'yu telah menimbulkan keadaan yang kacau di berbagai daerah, karena masing-masing orang yang merasa mampu untuk mengemukakan pendapatnya turut serta menjadi pemutus dalam menetapkan status hukum suatumasalah. Pada masa ini ada kesan bahwa hukum Islam statusnya menjadi relatif dan tidak memiliki kepastian hukum. Oleh karenanya, maka pada masa tabi'in dan tabi'i al-tabi'in (imam madzhab) yang berlangsung sekitar abad ke-2 H–pertengahan abad ke-4 H, disamping istilah ijtihad identik dengan ra'yu, ia juga disamakan dengan qiyâs,[45] yaitu upaya menganalogikan atau menyamakan satu kasus yang sudah diketahui hukumnya dengan kasus lain yang belum ada aturannya di dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah karena adanya 'illat yang sama, atau membatalkan berlakunya satu hukum karena diduga tidak ada *'illat*-nya.[46]

---

45 Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, Al-Risâlah (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. t.th), 477.

46 Huzaemah Tahido Yanggo, Pengantar Perbandingan Madzhab (Jakarta: Logos. 1997), 34

Perkembangan berikutnya, *ra'yu* muncul dalam bentuk lain yang dikenal dengan istihsân. Istihsân ini merupakan metode yang unik dari penggunaan pendapat pribadi dengan mengesampingkan analogi (*qiyâs*) yang ketat dan atas sesuatu yang tampak demi kepentingan, persamaan, dan keadilan umum. Istihsan merupakan "suatu keputusan yang didasarkan pada penalaran mutlak daripada penalaran analogis.[47]

Praktek ijtihad pada masa sesudah era imam madzhab mengalami kemunduran. Masa ini berlangsung lama sejak pertengahan abad ke-4 H hingga abad ke-13 H. Dalam memecahkan masalah-masalah ijtihadiyah, kebanyakan para mujtahid enggan meng-istinbâth-kan hukum secara langsung dari al-Qur'an dan Sunnah sebagaimana yang dilakukan oleh para mujtahid pendahulu mereka. Mereka lebih cenderung untuk mencari dan menerapkan hasil atau produk ijtihad para mujtahid sebelumnya meskipun beberapa hasil ijtihad para pendahulunya itu tidak sesuai lagi untuk menjawab permasalahan yang dihadapi masyarakatnya ketika itu.

Pada masa-masa ini muncul paham bahwa mengikuti pendapat para mujtahid sebelumnya dianggap sebagai sesuatu yang tepat, meskipun situasi dan kondisi yang terjadi pada masa itu dengan permasalahan yang terjadi pada zamnnya belum tentu sama. Kondisi ini pada gilirannya memunculkan keresahan pada masyarakat, karena orangorang yang kurang mampu berijtihad pun–jika ia mengetahui produkproduk ijtihad para imam madzhab, sudah dianggap mampu berijtihad. Pada klimaksnya muncullah bermacam fatwa yang saling bertentangan satu sama lain, yang kemudian diikuti pula pada keputusan-keputusan hukum di pengadilan dengan kondisi yang sama.

[47] Hasan, Pintu Ijtihad , ,. 136.

Setelah para ulama menyadari akibat dari fenomena di atas, maka pada akhir abad ke-4 H. para ulama mengambil langkah politis dengan menutup pintu ijtihad, karena pada saat itu muncul anggapan bahwa tidak ada seorang pun yang mampu menjadi mujtahid mutlak.[48]

Munculnya fenomena begitu longgarnya praktek ijtihad, pada gilirannya melahirkan suatu kebijakan bahwa ijtihad harus diperketat persyaratannya. Pada periode selanjutnya para ulama menetapkan beberapa persyaratan dan keahlian karena beratnya tugas yang diemban oleh seorang mujtahid.

Syarat-syarat itu adalah pertama, ilmu yang memungkinkannya mengetahui berbagai macam dalil dan syarat-syarat dalil yang dapat dijadikan sebagai landasan dalam menetapkan hukum; kedua, Mengetahui bahasa Arab dan kaidah-kaidahnya, sehingga memungkinkan bagi mujtahid untuk memahami dengan baik perkataan Arab dan cara-cara mereka menggunakan bahasanya. Dengan pengetahuan ini, diharapkan dapat diketahui; makna-makna lafazh di dalam al-Qur'an atau Sunnah, seperti makna lafazh yang *wadhîh, zhâhir, mujmal, haqîqat, majâz*, dan sebagainya; ketiga, Mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh* dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Sehingga simujtahid dapat mengetahui mana ayat yang mahkum dalam arti masih diakui keberadaannya, dan mana ayat atau hadits yang sudah mansukh dalam arti sudah tidak efektif lagi; keempat, Mengetahui ilmu riwayat dan dapat membedakan mana yang shahîh, mana yang hasan, dan mana yang dha'îf.[49]

---

[48] Abdul Wahhab Khalaf, Ikhtisar Sejarah Hukum Islam, Terj. Zahri Hamid dan Parto Djumeno (Yogyakarta: Dua Dimensi. 1985), 76-77.

[49] Al-Shddieqy, Pengantar Hukum, hal. 140-141.

Fuqaha' membagi mujtahid menjadi enam tingkatan, lima di antaranya adalah dikategorikan sebagai mujtahid, sedangkan satu yang lain di kategorikan sebagai muqallid. Adapun tingkatan tersebut ialah:

a. *Mujtahid Mustaqil* (Mutlak)

Para ulama yang mampu (*istinbāth*) hukum langsung dari al-Qur'an dan al-Sunnah dengan menggunakan teori-teori uṣūl yang mereka ciptakan sendiri, seperti al-Hanafi, al-Maliki, al-Syafi'i, al-Hanbali dan orang-orang yang berada pada tingkatan ini.[50] Jalaluddin al-Sayuthi memberikan komentar berbeda terhadap ijtihad tingkatan ini dengan melakukan pemilahan antara mujtahid mustaqil independen dengan mujtahid muthlaq. Menurut al-Sayuthi, mujtahid muthlaq lebih umum dari pada mustaqil. Jika mujtahid mustaqil dalam berijtihad dapat secara bebas menggunakan kaidah-kaidahnya sendiri (tidak tergantung dengan kaidah orang lain). Adapun mujtahid muthlaq adalah seorang mujtahid yang telah memenuhi kriteria sebagai mujtahid tetapi tidak mampu menciptakan kaidah-kaidah sendiri, artinya dalam berijtihad masih menggunakan kaidah-kaidah imam madzhab. Jadi, dalam pandangan al-Sayuthi, setiap mujtahid mustaqil adalah muthlaq, namun belum tentu setiap mujtahid muthlaq adalah mustaqil.[51]

b. *Mujtahid Ghoiru Mustaqil Muntasib*

Para ulama yang sudah memenuhi kriteria mujtahid namun belum mampu menciptakan kaidah uṣūl sendiri, mereka masih

---

[50] Purna Aliyah MHM Lirboyo, Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha', (Kediri: tp, 1997), 6.

[51] Al-Sayuthi, al-Radd 'alā Man Akhlad ilā al-Ardl wa Jahila Anna al-Ijtihāda fī Kulli 'Aṣr Fardl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 113.

berpegang pada kaidah-kaidah uşūl imam madzhab. Kalangan Hanafiyah seperti Abu Yusuf, Muhammad bin al-Hasan, dari kalangan Malikiyah ada Ibnu al-Qasim dan As'ad bin al-Furad. Dari Syafi'iyah, al-Buwaithi dan al-Muzani. Dari Hanabilah Abu Bakar al-Atsrom dan Abu Bakar al-Marwadzi.[52]

c. *Mujtahid Fī al-Masāil Allatī Lā Naşşa Fīhā 'an Şāhib al-Madzhab*

Ulama yang mampu menggali hukum dari masalah-masalah yang tidak ada naşh dari imam madzhabnya, mereka tidak mampu untuk keluar dari ushūl dan furū' imamnya tetapi mampu untuk menggali hukum terhadap perkara-perkara baru, yang tidak di temukan nash dari imamnya. Seperti al-Khassaf, Abi Ja'far al-Thahawi, Abi al Hasan al-Kurkhi, al-Halwani dan al-Syarakhsi.[53]

d. *Mujtahid Tarjih*

Ulama yang mempunyai kemampuan untuk mentarjīh (memberi penilaian kuat dan lemahnya terhadap qaul nya imam madzhab atau antara pendapatnya imam madzhab dengan aşhāb, atau antara madzhab satu dengan madzhab yang lain). Seperti al-Qaduri dan al-Murghinani dari Hanafiah dan al-Rafi'i dan al-Nawawi dari Syafi'iyah.[54]

e. *Mujtahid fī al fatwā*

Ulama yang memiliki kepedulian terhadap keberlangsungan madzhab dan ikut melestarikan, mengutip, mengkaji

[52] Purna Aliyah MHM Lirboyo, Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha', 6.
[53] Ahmad bin Asymuni, Al-Ijtihād wa al-Taqlīd (Kediri: al-Ma'had al-Islāmī Hidāyah al-Thullāb, tt), 11.
[54] Purna Aliyah MHM Lirboyo, Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha', 6

dan menghapus suatu pendapat. Selain itu mampu mengklasifikasikan antara pendapat yang kuat, lemah, unggul dan marjūh, namun mereka belum mampu menelusuri lebih jauh mengenal dalil-dalilnya atau bentuk-bentuk analognya. Dalam pandangan al-Qaffar, mujatahid fatwa di bagi menjadi dua bagian, pertama; ulama yang telah mampu mengumpulkan syarat-syarat ijtihad. Kedua; ulama yang dapat mengurai intihāl terhadap salah satu madzhab saja, seperti penjelasan diatas. Dari Hanafiah yang telah mencapai tingkatan ini adalah para pengarang kitab matan dari golongan ulama mutaakhkhirīn, seperti pengarang matan al-Kanzi, al-Mukhtar. Dari Syafi'iyah seperti Ahmad bin Hajar al-Haitami dan Muhammad bin Ahmad al-Ramli.[55]

f. *Nudzdzār al-Tarjīh*

Ulama yang mampu mengedepankan analisa dan penelitian tentang perbedaan yang terjadi dikalangan mujtahid fatwa.[56]

4. Talfiq

Menurut Wahbah al-Zuhaili mengklasifikasikan menjadi tiga:

a. Talfiq dengan kesengajaan untuk mencari keringanannya saja.Artinya memilih pendapat ulama yang ringan-ringan tanpa ada udzur dan dlarurat. Talfiq dalam konteks ini dilarang, dengan tujuan menutup dampak negatif (*saddal-dzari'ah*) dengan anggapan seseorang bahwa dirinya bebas dari tuntutan syarak. Al-Gazali berkata: ‚Tidak boleh bagi seseorang mengadopsi pendapat-pendapat lain dengan sesuka

[55] Purna Aliyah MHM Lirboyo, Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha', 6
[56] Purna Aliyah MHM Lirboyo, Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha', 6

hatinya Dan bagi orang awam tidak diperbolehkan memilih pndapat yang ringan- ringan dari berbagai mazhab, sehingga bisa berbuat seenaknya sendiri. Termasuk dalam kategori ini adalah memilih pendapat yang ringan-ringan dengan tujuan mempermainkan syariat, dan mengadopsi pendapat-pendapat lemah dari setiap mazhab, hanya karena menuruti hawa nafsunya.

b. Talfiq yang akan berdampak pembatalan terhadap keputusan hakim, sebab keputusan hakim berfungsi sebagai penyelesai kontroversi pendapat ulama untuk menghindarkan terjadinya kekacauan dan ketidakberaturan.

c. Talfiq yang akan mengakibatkan pencabutan sebuah perbuatan yang telah terlaksana, yang timbul dari taklid pada mazhab lain. Atau talfiq yang akan mengakibatkan pelanggaran terhadap hasil-hasil penetapan ijmak.

Ulama berbeda pandangan tentang hukum talfiq. Di antaranya mengharamkan secara mutlak, ada yang membolehkan dan ada pendapat yang membolehkan dengan kriteria tertentu.

Talfiq sendiri dibagi menjadi dua; Pertama, Talfiq dalam lebih dari satu qadliyah, seperti seseorang berwudlu' dengan hanya mengusap sebagian kepala, bertaqlid pada Imam Syafi'i. Kemudian dia shalat dengan menghadap ke arah kiblat (dengan bertaqlid pada Imam Abu Hanifah). Talfiq jenis ini pada pengertian selanjutnya sering disebut dengan pengertian intiqalul madzhab. Kedua, Talfiq dalam satu qadliyah, seperti berwudlu' dengan hanya mengusap sebagian kepala. Setelah berwudlu' dia menyentuh perempuan, lalu melakukan shalat. Shalat yang dilakukan inilah menjadi perdebatan serius di

kalangan ulama', apakah sah atau tidak. Karena talfiq jenis ini mengakibatkan pada pembatalan oleh semua mujtahid yang ditaqlidi (dalam contoh ini Imam Syafi'I dan Abu Hanifah).

Terdapat tiga istilah yang sering bercampur aduk di kalangan ulama dalam memahami talfiq, bahkan sebahagian mereka tidak dapat membedakannya, sehingga memakai istilah yang tidak sesuai dengan posisi dan porsinya.

a. *Ihdats Qaulin Tsalits* (mencetuskan pendapat ketiga): Jika para mujtahid berbeda pendapat dalam satu masalah kepada dua pendapat, tidak boleh bagi siapapun menciptakan pendapat ketiga, karena hakikatnya para mujtahid telah sepakat bahwa dalam masalah tersebut hanya terdapat dua pendapat.[57] Adapun perbedaannya dengan talfiq adalah talfiq terletak pada penggabungan dua pendapat dan pengamalan keduanya. Sedangkan Ihdats Qaulin Tsalits meninggalkan kedua pendapat ulama yang berbeda dan membuat pendapat ketiga yang tidak ada kaitannya dengan dua pendapat yang telah ada. Perbedaan selanjutnya, talfiq adakalanya menghimpunkan lebih dari dua pendapat sedangkan Ihdats Qaulin Tsalits hanya sebatas keluar dari dua pendapat.
b. *Tatabbu' ar-rukhsah* (mencari-cari keringanan). Rukhsah adalah: Hukum syarak yang berubah menjadi mudah dari hukum dasarnya karena sebab uzur seperti boleh memakan bangkai, jamak dan qashar shalat.

[57] Rasyida Arsjad, "Talfiq Dalam Pelaksanaan Ibadah Dalam Perspektif Empat Madzhab", Cendekia: Jurnal Studi Keislaman, Volume 1, Nomor 1, Juni 2015, 71.

c. Adakalanya *talfiq* berdekatan dengan *tatabbu' rukhash* jika dilakukan dengan mencari-cari kemudahan dari beberapa pendapat ulama yang berbeda. Para fuqaha bersepakat bahwa talfiq yang terlarang adalah talfiq yang membawa kepada *tatabbu' rukhash*. Namun adakalanya talfiq dilakukan tanpa niat mencari-cari kemudahan sama sekali. *Tatabbu' arrukha*s adakalanya bukan dengan menghimpunkan dua pendapat atau lebih, namun dengan kemudahan yang diberikan dan diizinkan oleh syarak.
d. *Murâ'at al-khilaf*: Dalil yang dijadikan hujjah oleh seseorang dari al-Quran atau hadis memiliki madlul (maksud/isi) dan lazim madlul (kelaziman dari maksud/isi). Mura'at al-khilaf adalah seseorang mengamalkan madlul dalilnya dengan meninggalkan lazim madlul-nya, yang berarti ia juga mengamalkan lazim madlul dari dalil pendapat lain tidak dengan madlul dalil pendapat lain. Contohnya ijtihad Imam Malik yang mewajibkan fasakh nikah syighar, namun mewajibkan warisan jika salah seorang suami-istri meninggal dalam nikah syighar. Imam Malik dalam masalah ini mengamalkan madlul hadis Nabi saw. tentang larangan nikah syighar, namun meninggalkan lazim madlul-nya yaitu tidak ada warisan antara suami isteri dalam nikah syighar.

Terdapat tiga bentuk talfiq yang disepakati oleh para ulama bahwa talfiq tersebut tercela dan tidak boleh diamalkan, yaitu:

a. Sengaja mencari yang mudah-mudah (*tatabbu' ar-rukhash*). Seperti seseorang yang mencari pada setiap

mazhab perkara yang mudah-mudah tanpa sebab uzur atau darurat. Ini termasuk perkara yang tercela karena akan menjadikan seorang mukallaf bermain-main dengan urusan agamanya.

b. Talfiq yang membawa kepada pembatalan hukumnya sang hakim. Karena dasarnya keputusan hakim mengangkat perbedaan pendapat yang membawa kepada keributan dan perselisihan.

c. Talfiq yang menyebabkan seseorang merujuk dari pendapat yang pernah dilakukannya, untuk dibawa ke pendapat lain, demikian pula talfiq terhadap perkara yang disepakati oleh para ulama sebagai konsekuensi dari taqlidnya pada masa lalu. Misalnya, Talfiq terlarang yang menyebabkan seseorang merujuk dari pendapat yang pernah dilakukannya adalah: seseorang yang menceraikan istrinya dengan mengatakan "Al-Battah." Sebelumnya ia mengambil pendapat kata Al-Battah bermakna thalak tiga, namun selang beberapa waktu dia meninggalkan pendapat lamanya dan mengambil pendapat lain yang mengatakan "Al Battah" tidak bermakna thalak tiga.[58]

C. Urgensi Memahami *Taqlid, Ittiba`*, *Ijtihad*, dan *Talfiq*

1. Taqlid

Taqlid menjadi salah satu fenomena dalam dunia Islam sejak permulaan abad keempat hijriyah. Walau demikian tetap ada di

[58] Awwaluz Zikri, "Taqlid dan Talfiq dalam Hukum Islam; Sebuah Pengantar Dalam Tinjauan Maqashidasy-Syariah", Al-Muamalat Jurnal Hukum Ekonomi Syariah, Vol III, No 01. Tahun 2018, 11.

kalangan ulama pada masa tersebut yang memiliki jasa besar melakukan pengembangan ilmu fikih baik dengan melakukan takhrij, tarjih maupun ijtihad dalam satu mazhab. Sedangkan pada talfiq mayoritas ulama sepakat untuk tidak melarang pada kasus talfiq intiqal mazhab (pindah mazhab) lebih dari satu *qadliyyah*, seperti dalam contoh mu'amalah ikut pada Hanafiyah, dalam ibadah mengikuti Syafi'iyah. Justeru praktek yang dilakukan kebanyakan umat Islam terformat dalam jenis pindah madzhab ini. Alasan paling sederhana yang dijumpai untuk melarang talfiq jenis ini karena tidak ada penjelasan shorih terkait pelarangan ini. Terlebih lagi jika dipahami bahwa perbedaan yang terjadi di kalangan ulama' menjadi berkah tersendiri di kalangan umat. Agar kaum muqallid bisa memilih kemungkinan pendapat yang lebih mudah. Keinginan para imam madzhab pun menyeru kebolehan intiqal madzhab ini. Perkataan Imam Malik yang terkenal "Pendapatku benar, tapi mempunyai kemungkinan salah. Pendapat orang lain salah, tapi mempunyai kemungkinan benar. Tapi menurutku, pendapatkulah yang lebih dekat pada kebenaran".[59]

Banyak yang menganggap bahwa taqlid dan takliq merupakan salah satu biang kemunduran umat Islam dalam berbagai bidang karena menutup pintu ijtihad. Untuk itu, semangat terbukanya pintu ijtihad menjadi keharusan yang tidak dapat ditawar-tawar. Karena persoalanpersoalan seputar ibadah seperti shalat, wudhu, tayamum, puasa, zakat, haji dan sebagainya plus pendapat-pendapat yang berbeda, sudah terlalu banyak dan cukup. Sehingga tidak perlu lagi dipermasalahkan hukumnya, boleh, makruh, wajib haram atau sunnah. Persoalan

[59] Ahmad Mujalli, "Diskursus Talfiq..., 329.

mendesak adalah bidang muamalah. Dalam bidang ini, umat Islam banyak tertinggal, sehingga kadangkala tidak bisa ikut dalam perputaran ekonomi global.[60]

Jalaluddin al-Suyuthi termasuk salah satu ulama yang memberikan kritikan tajam kepada mereka yang mempertahankan dan mengabadikan taqlid Menurutnya, Nas (Alquran dan Sunnah) itu telah berakhir dan persoalanpersoalan baru senantiasa muncul berkesinambungan, maka untuk memecahkannya wajib dilakukan ijtihad, bukan taqlid maupun talfiq.[61] Taqlid adalah sifat yang hanya mengakor yang membuat umat Islam mundur, jumud dan membuat otak menjadi beku. Orang yang taglid tidak dibenarkan oleh umat Islam bahkan tercela.[62]

Timbulnya penemuan-penemuan baru yang merubah sikap hidup dan menggeser cara pandang serta membentuk pola alur berpikir, menimbulkan pula konsekwensi dan membentuk norma dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam kaitan tersebut, bagi seorang muslim persoalan-persoalan baru yang muncul karena kemajuan IPTEK, tidak harus dihadapkan dengan ketentuanketentuan nas secara konfrontatif, tetapi harus dicari pemecahannya secara ijtihadi bukan taqlid maupun talfiq dalam mazhab-mazhab yang ada.[63]

Pada sisi lain, harus diakui bahwa Islam datang dengan membawa syariat mudah, dan sebagai konsekuensinya, umat

---

[60] Sudirman Suparmin, "Ijtihad Sebagai Konsep Pembaruan Hukum Islam", TAZKIYA, Vol. V, No. 2, Juli-Desember 2016, 7.

[61] Jalaluddin al-Suyuthi, al-Raddu 'Ala man Akhlada ila al-ardi wa Jahila 'An al-Ijtihada fi Kulli 'Asrin Fardun, Bairut: Dar al-Fikri, 1983, 117-119.

[62] Sutoyo, "Kajian Ijtihad dan Tadjid Dalam Kontek Indonesia", Value Added, Vol.3, No.1, September 2006-Pebruari 2007, h.2.

[63] Abd. Salam Arief, "Ijtihad dan Dinamika Hukum Islam", In Right; Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia, Vol. 7, No. 1, November 2017, 3

boleh melakukan perbuatan yang mudah. Namun, demikian bukan berarti bahwa umat boleh melakukan perbuatan yang mudah-mudah saja. Prinsip kemudahan ini, dalam tataran aplikasinya, harus berpangkal pada keberadaan dalil yang memudahkan. Ijtihad dan taqlid sebagai pilihan bagi umat untuk mengamalkan ajaran syariat agamanya. Setiap umat diwajibkan untuk selalu mencari dalil atas semua perbuatan yang dilakukannya. Namun jika tidak mampu melakukan ijtihad, umat boleh melakukan taqlid yang tidak membabi-buta. Talfiq sebagai sarana umat melakukan syariat yang mudah pada dasarnya diperbolehkan. Namun kebolehan ini hanya terjadi dalam talfiq lebih dari satu qodliyah atau yang lebih dikenal dengan intiqolul madzhab; sementara talfiq dalam satu qodliyah tidak diperbolehkan.[64]

Urgensi konsep taklid dalam penerapan hukum Islam, dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Konsep ijtihad dalam disiplin Ushul Fiqh tidak mudah untuk dilaksanakan, terutama bagi kalangan awam, mengingat persyaratan yang harus dipenuhi sangat ketat. Oleh karena itu, konsep taklid tidak lain adalah sebagai jalan keluar bagi orang awam yang tidak memenuhi kualifikasi untuk melakukan ijtihad.
b. Keberadaan orang yang memenuhi kualifikasi ijtihad sangat lah minim, oleh karena itu konsep taklid menjadi salah satu konsep yang sangat dibutuhkan dalam upaya menerapkan hukum Islam.
c. Konsep taklid menjadi sangat penting bagi orang awam ketika menghadapi suatu masalah yang harus direspon

[64] Ahmad Mujalli, “Diskursus Talfiq..., 332.

dengan secepatnya, untuk menghindari terjadinya kekosongan hukum.

d. Praktik taklid sangat terkait erat dengan terwujudnya hidup yang produktif. Dikarenakan ketika orang mukallaf dibebankan untuk mampu menguasai keterampilan berijtihad, tentunya banyak sekali aspek kehidupan yang terabaikan, bahkan akan sangat berpengaruh terhadap terwujudnya kualitas hidup yang ideal.

e. Larangan taklid akan dapat menimbulkan resiko bagi manusia, padahal syariat Islam diturunkan untuk menghilangkan resiko dalam kehidupan umat manusia.

2. Ittiba'

Kedudukan, keagungan dan urgensitas al-ittibā' dalam Islam terlihat sangat nyata dari hal-hal berikut:[65]

a. Al-Ittibā' merupakan syarat diterimanya ibadah

Suatu amal perbuatan (ibadah) tidak akan diterima kecuali dengan ittibā' dan karena terjalinnya keselarasan (muwāfaqah) dengan apa yang telah dicontohkan oleh Rasulullah. Karena bila tidak, maka amal perbuatan tersebut hanya akan menjauhkan pelakunya dari Allah dan menjadikannya tertolak.

Al-Hasan al-Bashrī berkata: "Tidak sah suatu perkataan kecuali dibarengi dengan amal perbuatan. Tidak sah pula perkataan dan perbuatan kecuali dibarengi dengan niat. Serta tidaklah sah suatu perkataan, perbuatan dan niat kecuali bila berdasarkan Sunnah."

---

[65] Al-Ba'dānī, "Ittibā' al-Nabī fī Dhau' al-Wahyain", 118-122.

Ibn Rajab berkata: “Amal perbuatan yang tidak ditujukan untuk mengharapkan wajah Allah semata, maka pelakunya tidak akan mendapatkan pahala, demikian pula dengan perbuatan yang tidak ada perintah Allah dan Rasul-Nya , maka pasti tertolak dari pelakunya.”[66]

b. Al-Ittibā’ termasuk salah satu konsepsi fundamental dari dwilogi aksioma Islam, yaitu ikhlāsh hanya bagi Allah dan ittibā’ kepada Rasulullah. Ibn Taimiyyah berkata: “Ada dwilogi aksioma yang sangat agung bagi kita semua, yaitu kita tidak diperkenankan beribadah kecuali hanya kepada Allah; dan kita tidak diperkenankan beribadah kecuali berdasarkan apa yang telah disyariatkanNya (melalui Rasul-Nya), tidak beribadah dengan suatu bid’ah. Dua aksioma ini merupakan manifestasi dari dua kalimat syahadat.”[67]

c. Al-Ittibā’ adalah sarana dan sebab untuk masuk surga. Rasulullah bersabda: “Semua umatku akan masuk surga kecuali yang enggan (menolak).”. Para Sahabat bertanya: “Wahai Rasulullah, siapakah orang yang enggan tersebut?”, maka ia menjawab: “Siapa yang menaatiku akan masuk surga, sedangkan yang bermaksiat kepadaku, maka ia adalah orang yang enggan tersebut!” (H.R. al-Bukhārī). al-Zuhrī berkata: “Berpegang teguh kepada Sunnah merupakan gerbang keselamatan.” (H.R. al-Dārimī)

---

[66] ’Abd al-Rahmān ibn Syihāb al-Dīn al-Baghdādī al-Dimasyqī al-Hanbalī, Jāmi’ al-’Ulūm wa al-Hikam fī Syarh Khamsīn Hadītsan min Jawāmi’ al-Kalim, Damam: Dār Ibn al-Jauzī, 1423 H., 118.

[67] Al-Harrānī, Majmū’ah al-Fatāwā, vol. 1, 231.

d. Al-Ittibā’ adalah bukti atau manifestasi kecintaan (*dalīl almahabbah*) kepada Allah. Allah berfirman: “Katakanlah: “Jika kalian (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintai kalian dan mengampuni dosa-dosa kalian.”. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (Q.S. Āli ’Imrān [3]: 31) Ibn al-Qayyim menyatakan, bahwa dengan mengikuti (*mutāba’ah*) Rasulullah maka berbagai kemuliaan (*‘izzah*), kecukupan (*kifāyah*), pertolongan (*nushrah*), petunjuk (*hidāyah*), kebahagiaan (*falāh*) dan keselamatan (*najāh*) akan tergapai dengan mudah. Allah juga memastikan terealisasinya kebahagiaan dunia dan akhirat (*sa’ādah aldārain*) adalah dengan mutāba’ah kepada Rasul-Nya. Sebaliknya, Allah menjadikan kebinasaan dan kecelakaan di dunia dan akhirat (*syaqāwah al-dārain*) adalah bagi orangorang yang menyalahi (*mukhālafah*) Rasul-Nya . Oleh karena itu, orang-orang yang ittibā’ kepada Rasulullah adalah golongan yang akan mendapatkan petunjuk, rasa aman (*amn*), kebahagiaan, kemuliaan, kecukupan, pertolongan, perwalian (*walāyah*) dan dukungan (*ta‘yīd*), serta ketenangan hidup di dunia dan di akhirat (*thayyib al-’aisy fī al-dunyā wa alākhirah*). Sebaliknya, orang-orang yang mukhālafah kepada Rasul-Nya , mereka akan mendapatkan kehinaan (*dzullah*) dan kerendahan (*shaghār*), rasa takut (*khauf*) dan kesesatan (*dhalāl*), serta kecelakaan di dunia dan di akhirat (*khidzlān wa syaqā‘ fī al-dunyā wa al-ākhirah*).[68]

[68] Al-Jauziyyah, Zād al-Ma’ād fī Hady Khair al-’Ibād, ed. Syu’aib al-Arnā‘ūth dan ’Abd al-Qādir al-Arnā‘ūth, Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 2000, vol. 1, 39.

e. Al-Ittibā' adalah sarana paling efektif untuk dapat menumbuhkan kecintaan kepada Rasulullah. Rasulullah bersabda: "Tidak beriman (dengan sempurna) seorang di antara kalian hingga menjadikan diriku lebih dicintainya daripada kedua orang tua dan anaknya serta seluruh manusia yang lainnya." (H.R. al-Bukhārī) Rasulullah juga pernah berkata kepada 'Umar ibn alKhaththāb ketika ia menyatakan bahwa beliau adalah orang yang paling dicintainya melebihi siapapun kecuali dari dirinya sendiri, maka ia menjawab "Tidak demikian. Demi Dzat yang jiwaku berada di tanganNya, hendaknya aku lebih dicintai olehmu walau dari dirimu sendiri!" (H.R. al-Bukhārī) Karena itu, tidak ada satu sarana yang dapat membuktikan kecintaan seseorang kepada Rasulullah secara murni, kecuali dengan meniti jalan ittibā' dan bersungguh-sungguh dalam meraih kesempurnaannya.
f. Al-Ittibā' adalah media paling akurat untuk dapat merealisasikan ketaatan kepada Rasulullah dan upaya optimal untuk menghindarkan diri dari ancaman akibat melalaikan ketaatan tersebut. Allah berfirman: "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya), dan ulil amri di antara kalian. Kemudian jika kalian berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikan-lah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (Sunnahnya), jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagi kalian) dan lebih baik akibatnya." (Q.S. al-Nisā' [4]: 59) Sebaliknya, Allah mengancam dengan

keras kepada orang-orang yang menyelisihi Rasul-Nya. “Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang Mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruknya tempat kembali.” (Q.S. al-Nisā‘ [4]: 115) Karena itu, tidak ada satupun media yang paling akurat bagi seseorang untuk dapat merealisasikan ketaatan kepada Rasulullah dan untuk menghindarkan diri dari ancaman akibat melalaikan ketaatan tersebut kecuali dengan ittibā’ dan meneladani Rasulullah.

g. Al-Ittibā’ adalah salah satu sifat utama yang melekat kuat pada diri kaum Mukminin. Allah berfirman: “Sesungguhnya jawaban orang-orang Mukmin, bila mereka diajak kepada Allah dan Rasul-Nya guna menghukum di antara mereka adalah “Kami mendengar, dan kami patuh.”. Dan mereka itu adalah orang-orang yang beruntung. Dan barangsiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya dan takut kepada Allah dan bertakwa kepada-Nya, maka mereka adalah orang-orang yang mendapat kemenangan.” (Q.S. alNūr [24]: 51-52) Sebaliknya, Allah justru meniadakan keimanan dari orang yang menolak untuk menaati Rasulullah dan tidak ridha kepada hukumnya. Allah berfirman: “Maka demi Rabbmu, mereka tidaklah beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan

yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya." (Q.S. al-Nisā': 65)

h. Al-Ittibā' merupakan bukti ketakwaan. Allah berfirman: "Demikianlah (perintah Allah). Dan barangsiapa mengagung-kan syi'ar-syi'ar Allah, maka sesungguhnya itu timbul dari ketakwaan hati." (Q.S. al-Hajj [22]: 32) Yang dimaksud "syi'ar- syi'ar Allah" adalah berbagai perintah dan rambu-rambu agama-Nya yang jelas. Di antara yang paling realistis dan urgen dari perintah dan rambu agama tersebut adalah menaati Rasulullah dan ittibā' kepada syariatnya.

3. Ijtihad

Pada era pasca terbentuknya mazhabmazhab, gejala fanatisme dan membela mazhabnya masing-masing sudah menjalar di kalangan umat khususnya para ulamanya, berangsur-angsur fikih mengalami stagnasi dan kejumudan. Kebebasan berpendapat mengalami pembatasan-pembatasan, pintu ijtihad dinyatakan telah tertutup, sehingga daya kritis ulama mengalami penurunan drastis. Mereka merasa cukup dan mencukupkan diri dengan mazhab sudah ada. Gejala taklid dan fanatisme mazhab menjadi pemandangan umum hampir di seluruh negerinegeri muslim. Pendapat dan fatwa dari ulama mazhab mereka terdahulu dianggap sudah final dan harus diikuti tanpa boleh mengajukan kritikan apalagi koreksi.[69]

Urgensi mempelajari ijtihad menjadi tampak jelas setelah memahami dari sisi historis perkembangan doktrin dan perkembangan mazhab. Setelah mampu membedakan antara

[69] Rasyad Hasan Khalil, Madkhal li Fiqh Islami: Tarikh Tasyri' Adwaru Tatawuruhu, Masadiruhu madhahib al- fiqhiyah (Cairo: Ikhwah Asyqiya'i. 1994), 156.

taqlid dan ittiba', pemahaman mengenai ijtihad menjadi sangat menentukan proporsi dari setiap jangkauan baik taqlid, ittiba' maupun ijtihad.

4. Talfiq

Para ulama memperbincangkan masalah hukum talfiq tersebut tentunya masalah ini tidak menjadi bahan perbincangan bagi kalangan ulama yang tidak mengharuskan sesorang untuk mengikatkan dirinya kepada satu madzhab, atau kepada seseorang mujtahid (*murti*) tertentu. demikian juga bagi kalangan ulama mengharuskan bermadzhab dan tidak boleh berpindah madzhab. Mereka merasa tidak perlu memperbincangkan masaalah ini karena talfiq itu sendiri pada hakikatnya adalah pindah madzhab. Bagi ke dua kalangan ulama tersebut, talfiq sudah jelas hukumnya. Karena itu, perbincangan tentang talfiq itu muncul di kalangan ulama yang memperbolehkan berpindah madzhab dalam masalah tertentu.[70]

Bila talfiq di lakukan dengan motifasi maslahah yaitu menghindarkan kesulitan dalam beragama talfiq dapat di lakukan. Inilah yang di maksud al-Razi dengan ucapan "terbuka hatinya waktu mengikuti madzhab yang lain itu" dalam memahami arti *Tattabi'u al Rakhshi* yang harus dihindarkan dalam ber-talfiq. Bila talfiq di lakukan oleh suatu Negara dalam pembentukan suatu peraturan yang akan di jalankan umat islam, maka tidakk ada alasan menolaknya karna suatu Negara (sultan) dalam berbuat untuk umumnya berdasarkan pada kemasalahatn umum. Umpamanya undang undang perkawinan yang berlaku hampir semua Negara yang berpenduduk muslim.[71]

---

[70] Amir syrifuddin, Ushul Fiqh Jili 2, (Jakarta Pres, 2002), 427

[71] Amir syrifuddin, Ushul Fiqh Jili 2, (Jakarta Pres, 2002), 427

Fenomena dengan menggunakan paradigm probabilitas akan mengarahkan kepada penyadaran betapa pentingnya pemahaman tentang talfiq. Talfiq bukan hanya tentang perpindahan mazhab saja, lebih dari itu, penguasaan mengenai disiplin ilmu talqid, ittiba' dan ijtihad sangat menentukan legalitas talfiq itu sendiri.

BAB IV

PENERAPAN HUKUM SYAR'I (*TAQLID, ITTIBA', IJTIHAD,* DAN *TALFIQ*) DALAM KEHIDUPAN

A. Penerapan *Taqlid* dalam Kehidupan

Pada prinsipnya implementasi sikap taklid dalam menjalankan ajaran agama berpengaruh cukup signifikan terhadap nilai-nilai kebangsaan yang akan senantiasa dipertahankan keberlangsungannya sebagai identitas nasional bangsa Indonesia. Keterpengaruhan itu terjadi sebagai konsekuensi logis yang muncul dari sikap taklid, yaitu; pertama, melemahnya nalar kritis, terlebih dalam persoalan kualitas informasi terkait ajaran agama. Kedua, mandulnya daya kreatifitas terkait dengan strategi penerapan ajaran agama. Pembahasan terkait nalar yang melemah secara jelas akan terlihat pada sikap yang diambil seorang muqallid dalam menjalankan ajaran agama, berdasarkan informasi dari seorang muqallad, dimana seorang muqallid akan begitu mudahnya menerima informasi tersebut bahkan acap kali memunculkan reaksi dengan menganggapnya sebagai sebuah kebenaran yang final, seringkali upaya filterisasi (*tafshil*) ataupun klarifikasi

(tahqiq) dianggap belum cukup memadai. Bahkan reaksi tersebut tidak menutup kemungkinan akan menghantarkan seorang muqallid dengan begitu mudahnya sampai pada sikap fanatik (*ta'ashshub*).

Adapun konsekuensi kedua yaitu daya kreatifitas yang mandul, sebagai akibat lanjutan dari lemahnya daya nalar. Daya kreatifitas ini seharusnya menjadi modal besar umat Islam untuk mampu menyesuaikan ajaran Islam sesuai dengan lingkungan dalam rangka meneguhkan misi Islam sebagai agama yang bertujuan menebarkan kasih sayang ke seluruh makhluq ciptaan Allah di seluruh penjuru alam semesta. Sehingga ketika daya kretifitas tersebut mengalami mati suri, tentunya akan ada ketimpangan dalam tata kehidupan makhluq di muka bumi ini.

Di samping itu, hadirnya Islam di bumi Nusantara ini dan keberadaan negara kesatuan republik Indonesia sudah semestinya dapat dipastikan ada hubungan saling menguntungkan antar keduanya, sebab pada dasarnya nilai-nilai kebangsaan yang dianut di negeri ini, hampir dapat dipastikan selaras dengan nilai-nilai universal yang diperjuangkan oleh Rasulullah Saw untuk turut serta mewarnai peradaban manusia di muka bumi ini, terlebih di bumi pertiwi.

Oleh karena itu, ketika umat Islam di negeri ini dalam berbangsa dan bernegara lebih memilih sikap taklid dalam menjalankan ajaran agamanya, terlebih lagi taklid buta, tentunya misi untuk menebarkan nilai kasih sayang akan sedikit banyak mengalami hambatan. Andai sekalipun tetap mempertahankan sikap bertaklid dalam menjalankan ajaran agama, paling tidak dapat diupayakan untuk mengetahui dasar argumentasinya sebagaimana uraian dalam mazhab Maliki di atas.

B. Penerapan *Ittiba'* dalam Kehidupan

Ittibā' kepada Rasulullah dalam amal perbuatannya (*af'āl*) berarti mengerjakan perbuatan tersebut seperti contoh yang telah dikerjakannya, disertai keyakinan bahwa amal perbuatan tersebut adalah perbuatan yang telah dikerjakannya.

Ittibā' dalam turūk adalah meninggalkan berbagai hal yang ditinggalkan oleh Rasulullah seperti yang telah dicontohkannya, disertai keyakinan bahwa amal perbuatan tersebut adalah amal yang ditinggalkan oleh Rasulullah. Contohnya, Rasulullah meninggalkan shalat di saat terbit matahari, maka kitapun harus meninggalkan shalat pada waktu tersebut sesuai dengan petunjuknya, disertai keyakinan bahwa ini adalah perbuatan yang benar-benar telah ditinggalkan oleh Rasulullah.[1]

Muhammad ibn Shālih al-'Utsaimīn berpandangan bahwa al-ittibā' hanya dapat terealisasi dalam suatu amal perbuatan bila dapat diaktualisasikan sesuai dengan syariat (muwāfaqah) dalam enam spesifikasinya, yaitu:[2]

Pertama, sebab (*sabab*). Artinya bila ada seseorang yang mengerjakan suatu ibadah kepada Allah namun dengan sebab yang tidak pernah disyariatkan, maka ibadah tersebut dikategorikan sebagai bid'ah dan tertolak. Seperti shalat tahajjud pada malam 27 Rajab dengan dalih bahwa itu adalah malam dinaikkannya (mi'rāj) Rasulullah . Shalat tahajjud adalah ibadah, tetapi karena dikaitkan dengan sebab tersebut, maka menjadi bid'ah, karena didasarkan pada sebab yang tidak disyariatkan.

---

[1] Al-Ba'dānī, "Ittibā' al-Nabī fī Dhau' al-Wahyain", 105-107.

[2] Muhammad ibn Shālih al-'Utsaimīn, al-Ibdā' fī Kamāl al-Syar' wa Khathr al-Ibtidā', ed. Fahd ibn Nāshir ibn Ibrāhīm al-Sulaimān, (Riyadh: Dār al-Tsurayyā, t.t.), 21-23.

Kedua, jenis (*jins*). Artinya ibadah harus sesuai dengan syariat dalam jenisnya, bila tidak, maka tidak diterima dan tertolak. Contoh, seorang yang menyembelih kuda untuk kurban adalah tidak sah, karena menyalahi ketentuan syariat dalam jenisnya, juga karena yang disyariatkan adalah unta, sapi atau kambing, bukan kuda.

Ketiga, bilangan (*qadr*). Artinya bila ada orang yang menambah bilangan atau jumlah raka'at suatu shalat yang menurutnya diperintahkan, maka shalat tersebut adalah bid'ah dan tidak diterima, karena tidak sesuai dengan ketentuan syariat dalam kadar bilangannya. Contoh lainnya shalat sunnah fajar (Shubuh) empat raka'at, atau membasuh anggota wudhu' lebih dari tiga kali.

Keempat, tata cara (*kaifiyyah*). Artinya bila ada orang berwudhu dengan cara membasuh tangan lalu muka, maka tidak sah wudhunya, karena tidak sesuai dengan contoh dan tata cara yang telah ditentukan oleh syariat. Contoh lainnya berdzikir secara berjama'ah. Berdzikir adalah sunnah, tetapi jika dilakukan secara berjama'ah menjadi bid'ah karena tidak pernah dicontohkan. Kelima, waktu (zamān). Artinya bila ada orang yang menyembelih binatang kurban pada hari pertama bulan Dzulhijjah, maka kurbannya tidak sah, karena waktu pelaksanaannya tidak syar'i. Contoh lainnya membaca shalawat Nabi sebelum mengumandangkan adzan. Membaca shalawat adalah sunnah, tetapi jika dikhususkan waktunya sebelum adzan menjadi bid'ah. Keenam, tempat (makān). Artinya bila ada orang yang beri'tikaf selain di masjid, maka tidak sah, karena tempat i'tikaf hanyalah di masjid. Contoh lainnya adalah membaca al-Qur'an di sisi kuburan, atau berdoa di sisi makam orang shaleh.

C. Penerapan *Ijtihad* dalam Kehidupan

Dalam peristiwa yang ketentuan hukumnya tidak dijelaskan secara tegas baik dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah, maka ketentuan hukumnya dapat ditemukan dengan jalan ijtihad. Karena hal ini merupakan hukumhukum syara' yang dalilnya bersifat dzanni, dan oleh karenanya termasuk bidang yang dapat diijtihadi ungkapan hukum-hukum syara' di sini menurut alAmidi, dimaksudkan untuk membedakannya dari hukum-hukum akal dan bahasa atau yang lainnya, sedangkan ungkapan yang dalilnya dzanni, dimaksudkan untuk membedakannya dari hukum-hukum yang dalilnya bersifat qath'i (pasti), seperti ibadah yang lima. Ibadah yang lima ini bukanlah merupakan bidang yang dapat dijtihadi,-karena prang yang keliru dalam bidang ini dipandang berdosa, sedangkan masalah-masalah ijtihadiyah seseorang yang keliru dalam ijtihadnya tidak berdosa.

Konsekuensi yuridis dari istidlal melalui ijtihad ini akan menimbulkan penilaian hasil ijtihad yang beragam, dengan lain perkataan hasil ijtihad itu bisa salah atau benar. Dari hasil ijtihad yang demikian itu, maka ketentuan hasil ijtihad mana yang tetap eksis sebagai hukum Allah. Dan apakah dapat dikatakan bahwa sebagian mujtahid itu benar, dan sebagian yang lain salah ataukah semua mujtahid itu benar serta yang haq itu berbilang.[3]

Berikut ini diberikan beberapa conioh ijtihad yang benar dan yang keliru di antaranya:

1. Contoh ijtihad yang benar:
    a. Pendapat Umar mengenai tanah rampasan perang di Irak, Syam, dan Mesir. Menurutnya

[3] Muhammad salam Madkur; al-Ijtihad fi al-Tasyri' alIslamiy, Cetakan Pertama, (Dar el-Nahdhahel-Arabiyah, TanpaKota, 1984), 149.

tanah tersebut tidak perlu dibagi-bagikan kepada penakluk-penakluknya, dan membiarkannya di tangan penghuninya dengan ketentuan mereka harus membayar pajak.

b. Menetapkan adanya hak waris bagi nenek dari pihak ayah karena diqiyaskan kepada nenek dari pihak ibu.[4]

2. Contoh ijtihad yang keliru:

a. Pendapat orang yang mengatakan bolehnya menikahi 9 orang wanita dengan beralasan pada firman Allah al-Nisa' ayat 3 yang menurutnya dua tambah tiga dan tambah empat sama dengan sembilanIa tidak dapat merasakan bahwa ayat tersebut bemakna jika kamu mau, nikahkan dua orang wanita atau tiga atau empat secara teipisah, bukan seperti apa yang ia kira.

b. Pendapat yang mengatakan bahwa yang diharamkan dari babi itu hanya dagingnya, sedangkan lemaknya halal. Karena Al-Qur'an hanya mengharamkan dagingnya, bukan lemaknya. Andai kata ia tahu bahwa kala dagingnya juga mencakup lemak, dan bukan sebaliknya, tentulah ia tidak akan berpendapat seperti itu.

D. Penerpan *Talfiq* dalam Kehidupan

Ulama' fiqh berpendapat bahwa talfiq dapat dilakukan dalam hukumhukum *furu'* (cabang) yang ditetapkan berdasarkan dalil

---

[4] Al-Dawlibi, al-Madkhal Ua Ushulal-Fiqh, Cel. 5, (Dar al-Ma'rifah, Lanpa Kota, tt), 92.

dzhanni (kebenarannya tidak pasti). Adapun dalam masalah aqidah dan akhlak tidak dibenarkan talfiq.

Talfiq juga dapat digunakan untuk mengkompromikan bebagai pendapat yang saling bertentangan kadang-kadang dilakukan para fuqaha. Inilah upaya mecari jalan keluar sambil tetap berlandaskan aturan-aturan Islam yang terpadu dan lengkap. Kenyataan ini sering kali juga mengalami jalan buntu (tidak serasi). Namun betapapun juga, sifat suatu perundang-undangan haruslah dapat meniadakan kesulitan itu.

Undang-Undang yang dibuat untuk memuaskan semua pihak yang berbeda pendapat agar bersatu pendapat, dan untuk satu masa itu telah menghilangkan sifat manthiqiyahnya sendiri. Inilah yang menjadi sebab semrawutnya kehidupan sosial itu sendiri. Oleh karenanya, pemakaian manhaj talfiq dalam pembuatan undang-undang melalui percampuran kaidah-kaidah dan sistem-sistem yang berlawanan, serta diambul dari pendapat yang bertentangan, dipandang sebagai bentuk talfiq yang tidak bisa diterima, bahkan justru menjadi ajang pertikaian.

Pemakaian manhaj talfiq perlu dilihat dari segi permasalahannya. Dalam menyelesaikan persoalan, pada umumnya juga perlu diperhatikan dengan cermat ruang lingkup dan obyek menjadi penelitiannya. Dilihat dari segi ruang lingkupnya, di antara berbagai persoalan itu ada yang menyangkut individu dan golongan, atau masyarakat dan umat. Penyelesaian dua kategori yang pertama barangkali dapat dilakukan oleh seorang hakim melalui tinjauan fiqh yang terbatas. Sedangkan untuk kategori yang kedua diperlukan pembahasan dengan sistem yang lebih luas.

Fiqh ekonomi adalah satu dari sekian banyak muamalah yang mengalami perkembangan yang sangat pesat. Hal ini tidak terlepas dari kebutuhan antar manusia dalam hal bertransaksi, baik yang dilakukan oleh dua pihak atau lebih. Perkembangan dimaksud tidak terkecuali memerlukan satu metode yang memudahkan bagi para pihak yang berakad. Oleh karena itu, faktor 'urf (kebiasaan) masyarakat tempatan yang menganut pendapat mazhab tertentu menjadi tolak ukur perlakuan ekonomi di sebuah komunitas masyarakat tertentu, tidak terkecuali di Indonesia.

Beberapa contoh manhaj talfiq yang berlaku di Indonesia dalam bidang ekonomi, antara lain adalah pemberian garansi atas pembelian barang elektronik dan kebiasaan taqabuth (serah terima) dalam transaksi valas. Kedua kebiasaan tersebut berlaku di Indonesia yang mayoritas masyarakat Muslimnya menganut mazhab Imam Syafi'i yang penuh kehati-hatian. Namun demikian, tidak dinafikan bahwa bagi sesetengah masyarakat Muslim di Indonesia, ada juga yang memilih model transaksi lain dalam pandangan mazhab tertentu, tetapi jika muamalah mereka sudah berbaur dengan faktor kebiasaan dalam transaksi di suatu kawasan tertentu, maka kebiasaan mengikut pendapat mazhab Syafi'i menjadi tolak ukur utama mereka dalam bertransaksi.

Para fuqaha dalam mazhab fiqh, pada dasarnya bersepakat untuk menjadikan 'urf secara umum selama tidak bertentangan dengan syariat Islam sebagai dalil hukum Islam (*hujjah syar'iyyah*). Perbedaan pendapat di antara mereka terjadi mengenai limitasi atau batasan dan lingkup aplikasi dari 'urf itu sendiri.

BAB V
KAIDAH USHULIYAH

Al Qur'an adalah sebuah fenomena menarik sepanjang sejarah agama, ia bukan hanya menjadi objek perhatian manusia yang percaya padanya, tapi juga mereka tertarik untuk menelitinya sebagai salah satu karya sejarah. Perannya cukup besar dalam membebaskan manusia dari sejarah yang kelabu dan membebaskan kaum muslim dari jeratan sejarah.

Perintah dan larangan al-Qur'an terdapat dalam berbagai bentuk, sementara perintah biasanya diungkapkan dengan gaya bahasa imperatif, tetapi ada kesempatan lain digunakan kalimat lampau sebagai pengganti. Memahami Amr dan nahy sangatlah penting begitu juga dengan kaidah-kaidah yang menyertainya, kerana wahyu pertama turun dimulai dengan perintah sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an surat al-'Alaq (96): 1-5 Dua dari lima ayat surat al-Alaq itu berisi amr kedua amr itu adalah إقراء masing-masing pada ayat satu dan tiga. Beberapa lama kemudian setelah wahyu pertama turun itu,

turun pulalah wahyu kedua ayat 1-10 al-mudatsir, lima dari 10 ayat itu masih berisi amr Tuhan kepada Muhammad.

A. *Amar* dan *Nahy*

Amr secara bahasa terambil dari masdar أمرا- يأمر- أمر yang artinya perintah[1] Sedangkan menurut istilah ada beberapa pendapat. Menurut Ibn Subki amr adalah tuntutan untuk berbuat, bukan meninggalkan yang tidak memakai latar (tinggalkanlah) atau yang sejenisnya,[2] tapi ada yang mengatakan menyuruh melakukan tanpa paksaan.[3] Tetapi definisi yang sering dipakai oleh para ulama adalah permintaan untuk melakukan sesuatu yang keluar dari orang yang kedudukannya lebih tinggi kepada orang yang kedudukannya lebih rendah.

Adapun syarat dengan lafadz "dari sisi yang kedudukannya lebih tinggi" persyaratan ini diperselisihkan, karena apakah memang harus yang memerintah itu lebih tinggi dari yang disuruh? Padahal ada sebagian ulamayang mengkategorikan menjadi amr dua yaitu untuk doa (permohonan) dan iltimas (ajakan), yang pertama bisa dibilang perintah dari orang yang kedudukanya lebih rendah kepada yang lebih atas, sedangkan yang kedua dari oang sejajar,[4] jadi tidak ada tuntutan bahwa yang memerintah harus lebih tinggi kedudukanya.

Penggunaan kata amr bisa dikategorikan menjadi dua yaitu secara hakiki yang mengandung makna perintah dan majazi

---

1 Ahmad. W. Munawwir, Al-Munawir, (Jakarta: Pustaka Praja, 1997), 38
2 Amir Syarifudin, Ushul Fiqh Jilid 2, (Jakarta: Pt. Logos Wacana Ilmu, 2001), 163
3 Jalal ad-Din al-Suyuthi, al-Itqan fi Ulum al-Quran, (Beirut: Maktabah Ashriyah, 1998), 242.
4 Muhammad Hasyim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence; The Islamic Text Society, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar and Humanity Studies, 1996), terj. Noorhaidi, 181.

yaitu mengandung makna lain selain perintah dan keluar dari makna asalnyayaitu asal dari amr adalah untuk mewajibkan[5] seperti "laksanakanlah salat" dalam ayat ini ada kewajiban untuk mendirikan shalat. Adapun makna amr (perintah) yang hakiki itupun ada yang mengartikan musytarak karena didalamnya terkandung makna wajib, sunnah, atau bahkan mubah.

Dalam uraian tentang kaidah ini ada sebagian pembahasan yang telah disebut didepan tetapi tidak menyeluruh, yaitu bahwa asal dari amr adalah untuk wajib. Pembahasan mengenai kaidah amr ini penulis banyak mengambil dari Qawaid at-Tafsirjam'an wa dirasatan karena pembahasanya yang sudah menyangkut keseluruhan, walaupun ada penguatan dari buku-buku yang lain, adapun kaidah-kaidah itu adalah: Pertama, Amr menunjukkan wajib kecuali ada hal atau petunjuk yang membatalkanya. Menurut pendapat jumhur apabila amr tidak disertai dengan petunjuk atau penjelasan yang memeberinya makna kekhususan maka itu berfaidah wajib. Contoh asal amr adalah wajib surat an-Nur: 56. Adapaun contoh amr yang tidak menunjukkan wajib karena ada petunjuk yang memberikan makna khusus surat al-nur: 33 menunjukkan nadb.[6]

Kedua, Adanya amr atas sesuatu mengharuskan larangan atas kebalikanya. Hal ini karena tidak mungkin menjalankan perintah dengan sempurna kecuali dengan meninggalkan lawannya. Ulama sepakat perintah untuk melakukan sesuatu memang menyatakan larangan untuk melakukan yang sebaliknya, seperti ketika Allah memrintahkan untuk meng-

---

[5] Fathi al-Darini, Al-Manhaj al-Islamiyah Fi Ijtihadi bi al-Ra'yi, (Damasyqi: Dar al-Kutub al- Hadis, 1975), 704

[6] Khalib bin Utsman, Qawaid Tafsir Jam'an wa Dirasatan, (Kairo: Dar ibn Utsman, 1421 H), 481.

Esakan-Nya, shalat, zakat, puasa, haji dan yang lain , maka Allah secara otomatis melarang adanya syirik, meninggalkan shalat, tidak zakat dan lain-lain.[7] Tetapi perlu dipertimbangkan apakah perbuatan sebaliknya yang dilarang itu terdiri dari satu perbuatan atau bermacam-macam perbuatan, seperti ketika orang diperintah bergerak, maka dia itu dilarang untuk diam atau diperintah untuk berdiri? Hal ini dipersoalkan bagi mereka (kelompok muktazilah seperti juwayni dan Ibnu Hajib) yang tidak sependapat dengan adanya kaidah bahwa perintah tidak menyatakan larangan atas kebalikannya. Ketiga, Amr mengharuskan dikerjakan segera kecuali ada petunjuk. Setiap lafadz amr yang datang dari syari' maka diharuskan menyegerakan pelaksanaannya.

Dalam hal ini sekelompok ulama membaginya menjadi dua yaitu perintah yang dikaitkan dengan waktu, maka boleh kapan saja asal dilaksanakan dan yang kedua perintah yang tidak terkait dengan waktu, yaitu waktunya ditentukan oleh Allah. Contoh yang dibatasi waktu menunaikan seperti shalat fardhu, maka pelaksanaanya bisa diundur sampai batas waktu akhir yang ditentukan tetapi hilang kewajiban itu setelah waktunya habis. Adapun contoh yang tidak menetapkan waktu adalah seperti perintah untuk melaksanakan denda (kaffarat) maka pelaksaanya bisa diundur tanpa batas waktu, tetapi dianjurkan untuk dilaksanakan segera.[8] Keempat, Tuntutan amr yang dihubungkan dengan syarat atau sifat yang mengandung arti secara berulang.

---

[7] Abd. Rahman Nashir as-Sa'di, 70 Kaidah Penafsiran al-Quran, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001). Terj. Mursani dan Mustahab, 112.

[8] Tetapi tentang penjelasan yang detail dapat dilihat di Muhammad Adib Shalih, Tafsir Nusus.....h. 345-359. Didalamnya dijelaskan panjang lebar tentang perbedaan pendapat para ulama

Jumhur ulama berpendapat bahwa hal ini hanya dapat ditentukan menurut kerangka indikasi-indikasi yang memang menentukan bahwa diulang-ulangnya pelaksanaan perintah itu adalah wajib. Namun demikian, apabila tidak terdapat indikasi seperti itu maka syarat minimal perintah itu dipenuhinya sekali. Adapun indikasi yang menuntut pengulangan adalah suatu perintah dimunculkan dengan menggunakanungkapan kondisional (adat syarat).

Kelima, Amr yang datang setelah adanya larangan hukumnya seperti semula. Dalam beberapa ayat al-Qur'an terdapat lafal amr yang terletak sesudah adanya larangan (amr ba'da nahy) yang berarti disuruh melakukan perbuatan yang sebelumnya dilarang melakukannya, tapi kemudian hal ini sering menimbulkan perbedaan apakah berarti wajib atau mubah? Di dalam ulum al-Qur'an dijelaskan bahwa perintah setelah larangan hukumnya seperti sebelum adanya larangan, jika itu mubah maka menjadi mubah, jika wajib maka jadi wajib dan seterusnya.[9] Tetapi menurut mazhab Hanbali, imam Malik dan Syafi'i, perintah setelah larangan mengandung maksud pembolehan bukan wajib dan inilah yang disepakati oleh para ulama.[10]

Keenam, Amr yang terdapat pada pertanyaan (yang boleh) maka hukumnya boleh. Pembahasan ini pada bahasan ushul fiqh di bahasakan "perintah setelah mintak izin" pada dasarnya sama seperti kaidah perintah setelah larangan, yaitu tidak menghendaki hokum wajib, karena mintak izin dan larangan keduanya adalah merupakan qarinah untuk berpaling dari printah wajib kepada makna yang lain.

---

9 Ibnu Katsir, Tafsir Ibnu Katsir, 5.

10 Abi al-Husain al-Bashri, Al-Mu'tamad Fi Ushul al-Fiqh, (Beirut: Dar al-Kutub, Tt), 75.

Ketujuh, Perintah itu tergantung pada nama apakah hal itu adalah menuntut pada peringkasan. Makna dari kaidah ini adalah sesungguhnya jika hokum disandarkan pada pada kully, maka keseluruhan dan bagian-bagian itu sepadan (sama), baik dalam tinggi rendahnya ataupun banyak sedikitnya. Seperti contoh surat an-Nisa': 92. Ayat ini memakai bentuk peringkasan tidak dijelaskan siapa-siapa yang kena taklif maka terkandung didalamnya hokum umum, yaitu dihukumnya baik perempuan maupun orang yang masih kecil, hal itu bisa berubah kalau ada pengecualian.

Kedelapan, Amr dengan bentuk yang berbeda, maka boleh memilih Pada dasarnya lafadz amr menuntut suatu perbuatan tertentu untuk dilaksanakan,, namun ada pula lafdz amr yang menuntut untuk melakukan salah satu diantara beberapa alternatif perbuatan yang disebutkan dalam nash yang dimaksud, amr seperti itu disebut *mukhayyar* (dalam bentuk pilihan).[11]

Menurut ulama ushul fiqh mengatakan bahwa kewajiban dalam amr itu berlaku terhadap semua pilihan, tetapi menurut ulama yang lain mengatakan bahwa bila salah satu diantara pilihan itu diilaksanakan, maka tuntutan amr telah terpenuhi dan memadahi, yang terakhir ini yang disepakati[12] Kesembilan, Adanya Amr untuk umum maka mengharuskan dilakukan setiap individu kecuali ada qarinah. Amr yang ditujukan pada umum adakalanya dengan lafadz umum yang ditujukan pada setiap individu yang mungkin kena taklif (terbebani hokum) Sepuluh, Amr yang ada dalam Al Qur'an bisa diarahkan kepada orang yang tidak masuk didalamnya, tetapi yang lain terkenai hukum amr

11 Amir Syarifudin, Ushul Fiqh……..192

12 Khalib bin Utsman al-Sabt, Qaidah……. 491

itu, dan ada juga yang diarahkan kepada orang yang masuk di dalamnya dan merupakan amr untuk orang tersebut juga.

Kemudian kata nahy secara bahasa kebalikan dari amr, nahi bentuk masdar dari *naha-yanhi-nahyan* yang artinya mencegah atau melarang.[13] Sedangkan menurut istilah nahy adalah ungkapan yang meminta agar suatu perbuatan dijauhi yang dikeluarkan oleh orang yang kedudukanya lebih tinggi kepada orang yang kedudukanya lebih rendah[14] tetapi dalam ulum al-Qur'an disebutkan lebih sederhana yaitu tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan, atau mencegah untuk melakukan pekerjaan tertentu.[15]

Dari pengertian tersebut dapat diambil benang merah, bahwa *nahy* harus mengandung criteria:

1. *Nahy* harus berupa tuntutan.
2. Tuntutan tersebut harus berupa meninggalkan.
3. Tuntutan untuk meninggalkan harus ditujukan oleh *sighat nahy*.

Larangan seperti halnya perintah membawa berbagai variasi makna, meskipun makna pokok dari nahy adalah menunjukkan suatu yang haram tetapi kadangkala keluar dari makna asal karena ada petunjuk yang menunjukkan tidak hanya mneunjukkan keharaman, tetapi juga beberapa makna seperti makruh, mendidik atau tunutunan, permohonan, merendahkan, penjelasan akibat dan keputusasaan.[16]

---

13 Munawir……….. .734

14 Muhammad Adib, Tafsir Nusus . 377.

15 Muhammad bin Ali al-Syaukani, Irsyad al-Fuhul, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), h.165, Al-Syaukani, al-Itqan………243.

16 Isa Zahran, AL-Muntakhab Fi Ushul Fiqh, (Kairo: Jamiah al-Azhar,1998), 117.

Oleh karena *nahy* dapat membawa berbagai makna, maka para ulama berbeda pendapat tentang manakah diantara makna-makna itu yang merupakan makna hakiki, ada sebagian ulama yang mengatakan bahwa makna hakiki dari nahy adalah karahah (ketercelaan), menurut pendapat jumhur mengatkan bahwa makna hakiki dari nahy adalah untuk tahrim, tetapi maknanya bisa berubah kalau ada indikasi-indikasi yang menunjukkan demikian.

Seperti halnya amr, dalam memahami nahy yang sering dijumpai dalam nash al-Qur'an dibutuhkan juga adanya kaidah-kaidah atau rambu-rambu didalam memahaminya, dintara kaidah-kaidah itu adalah:[17]

Pertama, *Nahy* menuntut adanya tahrim, disegerakan dan terus-menerus (selamanya). Dalam kaidah ini terdapat tiga hal:

1. Pada hakikatnya asal nahy adalah untuk menunjukkan hokum haram dan ia baru bisa menjadi bukan haram bila ada dalil/qarinah yang menunjukkan. Dalam hal ini ulama sepakat bahwa ketika Allah menunjukkan/menampilkan dengan bentuk larangan maka itu pasti ada manfaat bagi yang kena taklif dan ada kerusakanya atau madharat didalamnya.
2. Adanya larangan itu menunjukkan atas kesegerahan untuk dipatuhi, dengan kata lain apa yang dilarang wajib dijauhi secepat mungkin.
3. Tuntutan lafadz nahy berlaku untuk selamanya. Perintah Allah atas apa yang dilarang tidak bisa berubah kecuali ada dalil yang dapat menghilangkan dan memberikan pembatasan waktu.

---

[17] Khalib bin Utsman. Qawaid Tafsir…..509-517.

Kedua, *Nahy* atas sesuatu yang tidak dapat dihindari mengandung dilalah atas nahy yang diharuskan (menjahui) dalam proses awal. Maksud dari kaidah ini adalah ketika Allah memakai kalimat dalam al-Qur'an yang menunjukkan larangan tidak tegas, maka hal itu menunjukkan hal yang sangat haram.

Ketiga, Jika *Syari'* mencegah atas sesuatu (secara umum), maka berlaku atas sebagianya, begitu juga dengan amr, jika syari' memerintahkan atas seuatu maka berlaku atas keseluruhanya juga. Kaidah ini mengandung pengertian bahwa ketika syari' memerintahkan untuk melakukan sesuatu maka pasti ada manfaatnya dan dalam hal kebagusan, oleh karena itu diharuskan untuk melakukan semuanya. Berbeda dengan nahy, ketika syari' melarang melakukan maka hal itu mengharuskan untuk dihilangkan karena ada madharatnya atau karena kotor (khabts) dan adanya larangan itu berlaku umum yaitu semua bagian-bagiannya-pun haram kecuali ada pengecualian, seperti larangan Allah atas anjing maka semua bagian dari anjing itu haram, seperti juga khamr.

Keempat, Hadirnya Nahy atas insya' dengan bentuk khabar itu lebih mendalam dari pada dengan bentuk insya' itu sendiri. Maksudnya ketika ada pernyataan yang mengandung insya tapi dengan bentuk khabar maka syari' menginginkan agar segera dilakukan, baik itu mengenai perintah atau larangan.

B. *'Am* dan *Khash*

Para ahli ushûl fiqh membagi tema ini menjadi dua yaitu: Pertama, penunjukkan (dilâlah) teks atas sebuah makna, bagian ini meliputi 'âmm, khâsh, mutlâq, muqayyad, mushtarak, dan sebagainya. Kedua, penunjukkan (dilâlah) teks atas hukum

syara' secara langsung.[18] Dalam tradisi ilmu ushûl fiqh, terdapat dua mazhab metode untuk mengurai tema. Pertama metode Hanafiyah (fuqâha) dan metode Syafi'iyah (*mutakallimîn*).[19]

Bayân untuk menyingkap makna dan hukum yang dikandung sebuah teks dibagi menjadi lima, yaitu Bayân taqrîr yaitu menegaskan pernyataan sehingga tidak dapat dipahami lain selain satu makna saja. *Bayân tafsîr* yaitu menjelaskan makna yang samar atau ambigu dari sebuah lafaz. Bayân tagyîr yaitu merubah tujuan sebuah pernyataan karena ada syarat atau pengecualian. Bayân tabdîl yaitu mengganti (nasakh) mengganti hukum dengan ketentuan yang datang lebih akhir. Seperti ayat-ayat yang membahas tentang khamar yang datang bertahap.Mulai dari penjelasan tentang manfaat dan madarat khamar, larangan mendekati shalat bagi orang yang mabuk, sampai penegasan bahwa khamar adalah rijs min 'amal al-syayâthîn. Bayân dlarûrah yaitu penunjukan non moral (dilâlah gayr lafzhiyah). Dilâlah ini disebut juga dilâlah sukût (diam). Namun walaupun diam, ia memiliki konsekwensi hukum tertentu. Bayân dlarurah memiliki empat varian, yaitu: a). *Mâl huwa fî hukm al-mantûq* b) Diam sebagi penjelasan, seperti Hadits taqrîri dimana Nabi saw diam dalam merespon sebuah peristiwa; c) Diam untuk menghindari ketidakjelasan, seperti diamnya seorang bapak ketika mengantar anaknya yang belum balig pergi ke warung karena menganggap apa yang dilakukan anaknya sudah benar; dan d) Diam untuk menentukan bilangan.

---

18 Wahbah al-Zuhaylî, Ushûl al-Fiqh al-Islâmi (Damaskus: Dâr al-Fikr. 1986), ,. 198.

19 Untuk kajian lebih lanjut lihat Abû Zahrah, Ushûl al-Fiqh (t.pn.: Dâr al-Fikr. t.th.), 18-24. 'Abd al-Wahâb Ibrâhim Abû Sulaymân, al-Fikr al-Ushûli (Jeddah: Dâr al-Syurûq. 1983), 445-462.

Dalam konteks *bayân tafsîr*, hubungan antara lafaz dan maknanya dibagi menjadi empat bagian, yaitu: Pertama, fungsi lafaz bagi makna. Termasuk dalam katagori ini yaitu ʻâmm, khâsh, mushtarak dan muawwal. Kedua, implementasi lafaz dalam makna. Termasuk dalam katagori ini yaitu hakikat, majâz, syarîh, dan kinâyah. Ketiga, *dilâlah* lafaz atas makna berkaitan dengan jelas dan samarnya sebuah lafaz. Dalam katagori ini lafaz yang jelas dibagi menjadi zhâhir, nash, muawwal dan muhkâm. Lafaz yang samar dibagi menjadi khafi, musykil, mujmal dan mutasyâbih. Keempat, mekanisme penunjukkan lafaz atas makna dan bagaimana cara memahaminya. Dalam katagori ini, lafaz dibagi menjadi ibarah, isyarah, dilâlah, dan iqtidâ.

ʻAam secara bahasa adalah umum.[20] Secara istilah adalah *lafaż* yang meliputi pengertian yang masih umum (termasuk makna dalam *lafaż* itu) tanpa dibatasi oleh leterleg bahasanya.[21] Dengan peryataan lain bahwa *ʻaam* merupakan lafaz yang masih mempunyai arti yang luas, sehingga dalam memberikan arti harus sesuai dengan peryataan/kebutuhan kalimat yang ada. Karena pada *lafaż ʻaam* maksud yang terkandung tidak mesti sesuai dengan arti bahasanya. Dan apabila arti yang dimaksud *lafaż ʻaam* sudah dipastikan, maka arti yang lain tidak menutup kemungkinan untuk dapat ditetapkan, karena pada *lafaż ʻaam* ini tidak ditemukan adanya petunjuk yang membatasi artinya.

Berbeda dengan *lafaż Nakhirah*, yang secara bahasa adalah yang tidak tentu,[22] dan secara definisi adalah setiap isim (kata

[20] Ahmad Warson Munawwir, Al-Munawwir: Kamus ArabIndonesia, (Surabaya: Pustaka Progresif,1997), 974.

[21] Imam Tajudin Abd Al-Wahab Ibn Al-Subuki, Jam'u Al-Jawami', Juz I, (Semarang: Thoha Putra, tt.), 398-399.

[22] Imam Tajudin Abd Al-Wahab Ibn Al-Subuki, Jam'u Al-Jawami', Juz I, (Semarang: Thoha Putra, tt.), 398-399.

benda) yang bersifat umum pada seluruh kesatuan jenisnya dan tidak tertentu pada satu arti dari beberapa satuan yang ada, namun tak dapat diartikan dalam jenis yang lain.[23]

Dalam redaksi lain disebutkan bahwa 'Âm menurut bahasa ialah cakupan sesuatu baik lafaz atau selainnya. Sedangkan menurut istilah ialah lafaz yang menunjukkan pada jumlah yang banyak dan satuan yang termasuk dalam pengertiannya dalam satu makna yang berlaku.[24]

Ini sedikit berbeda dengan istilah yang diberikan oleh golongan Hanafiyah. Menurutnya, lafaz 'âm ialah suatu lafas yang mencakup arti secara keseluruhan, baik dengan menggunakan lafaz seperti rijâl atau dengan menggunakan ism maushûl yang menunjukkan arti jamak atau ism syarth dan yang semisal dengannya seperti seperti lafaz qaum, jin dan ins.[25]

Secara istilah, Abû Zahrah mendefinisikan al- 'âmm sebaga suatu lafaz yang mencakup keseluruhan makna yang dikandungnya melalui satu ketetapan bahasa.[26]

Dalam definisi ini tidak termasuk keumuman kandungan atau makna suatu lafaz. Definisi ini juga membedakan antara hal yang mutlak dengan hal yang umum. Hal ini karena hal yang umum mencakup seluruh lafaz yang tidak terbatas, tanpa ditujukan kepada suatu lafaz pun, sedangkan lafaz yang mutlak ditujukan kepada suatu lafaz, baik makna tunggal maupun lafaz jamak.

---

[23] Muhammad bin Ahmad bin „Abd Al-Baari Al-Dali, Al-Kawakibu Al-Dariyyah: Syarah Mutammimah Al-Ajrumiyyah, Juz I, karya Muhammad bin Muhammad bin Dawud Al-Sonhaji atau Ibnu Ajrum, (Surabaya: Hidayah tt.), h. 45.

[24] Wahbah al-Zuhailiy, Ushûl al-Fiqhal-Islâmiy, juz I, (Dimasyq: Dâr al-Fikr, 1996), 243-244.

[25] Muhammad Abu Zahra, Ushul Fiqh, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 236.

[26] Abû Zahrah, Ushûl al-Fiqh, 156.

Lafaz al-'âmm terbagi empat jenis yaitu: Lafaz jama', Lafaz jinis, Kata ganti (*al-fâz mubham*) Kata benda tunggal yang diawali dengan kata sandang al (ال).

Sigat-sigat lafaz al-'âmm yaitu Lafaz-lafaz jama', Jama' yang dima'rifat-kan dengan al (ال) yang bermakna *istigraq* atau yang dima'rifat-kan dengan *idlâfah*, 16 Lafaz mufrâd yang dima'rifat-kan dengan al-istigraqiyah atau dima'rifat-kan dengan idlâfah, Nakirah dalam konteks negasi (larangan) atau syarat, *Asma al-mawshûlah, Asma al-syart, Asma al-istifham*.

Sedangkan pengertian *khâsh* adalah lawan dari pengertian *'âmm* (umum). Dengan demikian, jika telah memahami pengertian lafaz 'âmm secara tidak langsung, juga dapat memahami pengertian lafaz khâsh. Karenannya tidak semua penulis yang menguraikan tentang lafaz khâsh dalam bukunya, memberikan pengertian lafaz khâsh itu secara definitif. Al-Amidi sebelum mengemukakan definisi, ia mengeritik penulis yang mendefinisikan khâsh dengan: "Setiap lafaz yang bukan lafaz *'âmm*".[27]

Sedangkan definisi *khâsh* yang diajukan al-Amidi adalah Suatu lafaz yang tidak patut digunakan bersama oleh jumlah yang banyak. Definisi yang sedikit berbeda yang dirumuskan al-Khudahari Beik "Lafaz yang obyeknya adalah dilâlah yang bermakna satu dengan cara satu-persatu".[28]

Menurut definisi terakhir ini, lafaz khâsh itu ditentukan untuk menunjukan satu satuan secara perorangan seperti Ahmad atau satu satuan kelompok seperti laki-laki, atau beberapa satuan yang jumlahnya tidak terbatas seperti "kaum" atau lafaz lain dalam bentuk satuan yang tidak terbatas, tetapi

---

27 Muhammad Khudarî Bik, Ushûl al-Fiqh, 147.
28 Wahbah al-Zuhaylî, Ushûl al-Fiqh, 204.

tidak menunjukan seluruh satuannya (yang masuk dalam pengertian *'âmm*).

Ketentuan lafaz khâsh dalam garis besarnya adalah: 1. Bila lafaz khâsh lahir dalam bentuk nash syara' (teks hukum), ia menunjukan artinya yang khâsh secara qath'i al-dilâlah (petunjuk yang pasti dan meyakinkan) yang secara hakiki ditentukan untuk itu. Hukum yang berlaku pada apa yang dituju oleh lafaz itu adalah qath'i. 2. Bila ada dalil yang menghendaki (pemahaman lain) dari lafaz khâsh itu kepada arti lain, maka arti khâsh itu dapat dialihkan kepada apa yang dikehendaki oleh dalil itu. 3. Bila dalam suatu kasus hukumnya bersifat 'âmm dan ditemukan pula hukum yang khâsh dalam kasus lain, maka lafaz khâsh itu membatasi pemberlakukan hukum 'âmm itu. Maksudnya, lafaz khâsh itu menjelaskan bahwa yang dimaksud dalam lafaz 'âmm itu hanya sebagain afrad-nya saja, yaitu sebagain yang tidak disebutkan dalam lafaz khâsh. 4. Bila ditemukan kontradiksi antara dalil khâsh dengan dalil 'âmm terdapat perbedaan pendapat, yaitu:[29] a) Menurut ulama Hanafiyah, seandainya kedua dalil itu bersamaan masanya, maka dalil yang khâsh men-takhshîsh kan yang 'âmm, karena tersedianya persyaratan untuk takhshîsh.

Bila keduanya tidak bersamaan waktunya di sini ada dua kemungkinan: (1) bila lafaz 'âmm terkemudian datangnya, (2) bila lafaz khâsh yang terkemudian datingnya, maka lafaz khâsh itu me-naskh lafaz 'âmm dalam sebagaian afrad-nya. b) Menurut jumhur ulama, tidak tergambar adanya kontradiksi antara dalil-'âmm dengan dalil khusus karena keduanya bila datang dalam waktu bersamaan maka yang khâsh memberi penjelasan

---

29 Wahbah al-Zuhaylî, Ushûl al-Fiqh, 204.

terhadap yang *'âmm*, karena yang umum itu adalah dalam bentuk lahir yang tetap berkemungkinan untuk menerima penjelasan disamping untuk diamalkan menurut keumumannya hingga diketahui adanya dalil khâsh. Lafaz *khâsh* itulah yang menjelaskan lafaz *'âmm*.

C. *Muthlaq* dan *Muqayyad*

Menurut ulama Ushul Muthlaq adalah; "Lafadh yang menunjukkan kepada obyeknya tanpa memperhatikan kepada satuan, jumlah atau sifatnya. Akan tetapi menunjukkan kepada hakekatnya".

Apabila diselidiki secara seksama tentang keadaan tiap-tiap lafal yang dipandang dari segi dibatasinya atau tidaknya lafal itu, maka ada yang keadaannya bebas dan tidak dibatasi penggunaanya oleh hal lain (*muqayyad*). Hal-hal yang membatasi lafal ini disebut al-Qaid. Oleh karena itu, berbicara tentang muthlaq terkait pula masalah *Muqayyad* dan Al-Qaid.[30]

Dalam buku lain disebutkan bahwa yang di maksud Mutlaq ialah lafaz yang menunjukkan sesuatu yang tidak dibatasi oleh suatu batasan yang akan mengurangi jangkauan. Contohnya redaksi Fatahriru raqabah keseluruhan secara maknanya redaksi tersebut adalah mutlak. Artinya mencakup budak secara mutlaq. Tidak terbatas satu atau lebih dan tidak dibatasi apakah budak mukmin ataupun bukan mukmin.[31]

Muthlaq menurut istilah ialah lafaz yang menunjukkan pada hakikat lafaz itu apa adanya tanpa memandang jumlah maupun sifatnya.

---

[30] Khairul Umum, Ushul Fiqih II, (Bandung : CV Pustaka Setia, 1998), 95

[31] Sapiudin Shidiq, Ushul Fiqh, (Jakarta : Kencana, 2011), 186.

Al-Qattan mendefinisikan bahwa *mutlaqadalah* lafazh yang menunjukan suatu hakikat tanpa suatu *qayyid* (pembatas).[32] Sedangkan Mukhtar yahya dan Fatchurrahman mendefinisikan Lafazh Mutlaq adalah lafazh yang tidak diberi *qayyid* (pembatasan) yang berupa lafazh yang dapat mempersempit keluasan artinya.[33]

Kata (رقبة) atau budak dalam ayat tersebut adalah sebuah lafazh yang mutlaq karena tidak diberi qayyid dengan sifat tertentu. Sehingga dalam pengertian di atas budak yang dimaksud adalah segala macam budak, baik yang mukmin atau kafir.

Adapun Muqayyad adalah lafazh yang menunjukan suatu hakikat dengan *qayyid* (pembatasan).[34] Amir Syarifudin mendefinisikan *muqayyad* adalah lafazh yang menunjukan hakikat sesuatu yang diikatkan kepada lafazh itu sesuatu sifat.[35]

Menurut ulama Ushul Muqayyad adalah: "Lafadh yang menunjukkan kepada hakekat sesuatu yang dibatasi dengan sifat, keadaan, maksimalatis, syarat atau ungkapan umum yang dibatasi dengan batasan apa saja tanpa dihubungkan dengan bilangan".[36]

Dalam buku lain disebutkan:[37] "Muqayyad atau Al-Muqayyad ialah lafal yang menunjukkan arti yang sebenarnya, dengan dibatasi oleh suatu hal dari batas-batas tertentu".[38] Jadi dapat diketahui pengertian *Muqayyad* adalah lafaz yang

---

32 Manna Khalil al-Qattan, Mabahis fi Ulum al-Quran, (t.t, Mantsurat „asri al-hadits, 1973), 245.

33 Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam, (Bandung: PT. Ma'arif, 1993), 181.

34 Manna Khalil al-Qattan, Mabahis fi Ulum al-Quran, (t.t, mantsurat „asri al-hadits, 1973), 246.

35 Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh, (Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2009), 123.

36 Miftahul Arifin, Ushul Fiqh : Kaidah-kaidah Penetapan Hukum Islam , (Surabaya: CV. Citra Media, 1997), 226.

37 Khairul Umum, Ushul Fiqih II, (Bandung : CV Pustaka Setia, 1998), 97.

38 Sapiudin Shidiq, Ushul Fiqh, (Jakarta: Kencana, 2011), 187.

menunjukkan sesuatu yang sudah dibatasi baik oleh sifat, syarat, dan ghayah.

Adapun Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman mengatakan lafahz Muqayyad adalah lafazh yang diberi *qayyid* (pembatasaan)yang berupa lafazh yang dapat mempersempit keluasan artinya.[39] Lafazh *muqayyad* dapat mengambil bentuk sifat, syarat atau juga ghayyah (limit waktu).

Muqayyad ialah lafaz yang menunjukkan pada hakikat lafaz tersebut dengan dibatasi oleh sifat, keadaan, dan syarat tertentu. Atau dengan kata lain, lafaz yang menunjukkan pada hakikat lafaz itu sendiri, dengan dibatasi oleh batasan, tanpa memandang pada jumlahnya.

Kata Muthlaq (مطلق) dari segi bahasa berarti "suatu yang dilepas/tidak terikat". Dari akar kata yang sama lahir kata thalaq (talak), yakni lepasnya hubungan suami maupun istri sudah tidak saling terikat. Sedangkan kata Muqayyad (مقيد) dari segi bahasa berarti "ikatan yang menghalangi sesuatu memiliki kebebasan gerak (terikat/mempunyai batasan)".[40]

Pengertian mutlaq dan *muqayyad* secara terminologi menurut beberapa pakar al-Qur'an, diantaranya:

1. Manna al-Qaththan Mutlaq adalah lafadz yang menunjukkan suatu hakikat (dalam suatu kelompok) tanpa suatu *qayid* (pembatas), hanya menunjukkan suatu dzat tanpa ditentukan (yang mana) dari (kelompok) tersebut. Sedangkan *muqayad* adalah lafadz yang menunjukkan suatu hakikat dengan qayid (pembatas).[41]

---

[39] Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam, (Bandung: PT. Ma'arif, 1993), 184.

[40] M. Quraish Shihab, Kaidah Tafsir, (Tanggerang: Lentera Hati, 2013), 188.

[41] Manna Al-Qaththan, Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011), 304-305.

2. T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy adalah Lafadz yang menunjuk kepada suatu benda atau beberapa anggota benda dengan jalan berganti-ganti. Sedangkan muqayyad adalah Lafadz yang menunjuk kepada suatu benda atau beberapa anggota benda dengan ada suatu qayid.[42]
3. Mutlaq adalah "Lafadz yang menunjukkan sesuatu hakekat, tanpa ada satu ikatan dari (beberapa) ikatannya." Sedangkan muqayad adalah "Lafadz yang menunjukkan sesuatu hakekat,dengan ada satu ikatan dari (beberapa) ikatannya."[43]

Nas yang mutlaq hendaknya tetap dipegang sesuai dengan sifat ke-mutlaqkannya selama tidak ada dalil yang membatasinya, begitu juga dengan muqayyad. Lafadz mutlaq menjadi tidak terpakai jika ada lafadz muqayyad yang menjelaskan sebab dan hukum tersebut.[44]

Lafadz Mutlaq dan Muqayyad mempunyai bentuk-bentuk yang bersifat rasional, bentuk-bentuk yang realistis sebagai berikut ini.

1. Sebab dan hukumnya sama Dalam hal ini mutlaq harus ditarik pada yang muqayyad, artinya muqayyad menjadi penjelasan mutlaq. Seperti "puasa" untuk kaffarah sumpah. Lafadz itu dalam qiraah mutawatir yang terdapat dalam mushaf diungkapkan secara

---

[42] T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, Pengantar Hukum Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 60-61.

[43] Abdul Hamid Hakim, As-Sullam, (Jakarta: Pustaka As-Sa'adiyah Putra. 2007), 32.

[44] Anang Zamroni, Suratno, Mendalami Fikih 2, (Ttp: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2013), 62.

mutlaq. Pengertian lafadz yang mutlaq ditarik kepada yang muqayyad, karena "sebab" yang satu tidak akan menghendaki dua hal yang bertentangan.[45]

2. Sebab sama namun hukum berbeda Dalam hal ini masing-masing mutlaq dan muqayyad tetap pada tempatnya sendiri. Ayat yang muqayyad tidak bisa menjadi penjelas hadits yang mutlaq, karena berbeda hukum yang dibicarakan yaitu wudhu dan tayamum meskipun sebabnya sama yaitu hendak shalat atau karena hadats.[46]
3. Sebab berbeda namun hukum sama Dalam hal ini ada dua pendapat: a. Menurut golongan Syafi'i, mutlaq dibawa kepada muqayyad. b. Menurut golongan Hanafi dan Makiyah, mutlaq tetap pada tempatnya sendiri, tidak dibawa kepada muqayyad.
4. Sebab dan hukum berbeda Dalam hal inimasing-masing mutlaq dan muqayyad tetap pada tempatnya sendiri. Muqayyad tidak menjelaskan mutlaq. Ayat yang muqayyad tidak bisa menjadi penjelas yang mutlaq, karena berlainan sebab yaitu hendak shalat dan pencurian dan berlainan pula dalam hukum yaitu wudhu dan potong tangan.[47]

Secara umum, mutlaq dan muqayyad memiliki hukum dalam beberapa bentuk, di antaranya:

---

[45] Manna Al-Qaththan, Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an, 305-306.
[46] A. Hanafie, Ushul Fiqih, (Jakarta: Widjaya, 1993), 76.
[47] Syafi'i Karim, Fiqih Ushul Fiqih, …. 173-174.

1. Hukum Mutlaq yang Sudah Dibatasi[48] "Lafaz mutlaq tidak boleh dinyatakan mutlaq jika telah ada yang membatasinya". Lafaz mutlaq jika telah ditentukan batasnya maka ia menjadi muqoyyad.
2. Hukum *Muqoyyad* yang Dihapus Batasannya Lafaz muqoyyad jika dihadapkan oleh dalil lain yang menghapus ke-muqoyyadan-nya maka ia menjadi mutlaq: "*Muqoyyad* tidak akan tetap dikatakan muqoyyad jika ada dalil lain yang menunjukkan kemutlakannya." Contohnya haram menikahi anak tiri. Karena, pertama, anak tiri dalam pemeliharaan bapak tirinya dan kedua ibu yang dikawininya telah dicampuri. Alasan kedua, dipandang sebagai hal yang membatasi. Adapun alsn pertama hanya mengikuti saja. Jadi, bila ayah tiri belum mencampuri ibunya maka anak tiri boleh dinikahi. Maka hukum mengawini anak tiri yang semula haram (*muqoyyad*) menjadi hal (karena batasan muqoyyad telah dihapus).
3. Hukum Mutlaq yang Tidak Dibatasi[49] Lafadh mutlaq yang harus diamalkan sesuai dengan kemutlaqannya, karena tidak ada dalil lain yang memalingkan artinya kepada *muqayyad*,
4. Hukum Muqoyyad yang Tidak Dihapus Batasannya[50] Lafadh muqayyad yang tetap dalam kemuqayyadannya karena tidak ada dalil yang menghapuskan batasannya.

---

[48] Sapiudin Shidiq, Ushul Fiqh, (Jakarta : Kencana, 2011), 187.

[49] Miftahul Arifin, Ushul Fiqh : Kaidah-kaidah Penetapan Hukum Islam , (Surabaya: CV. Citra Media, 1997), 227.

[50] Miftahul Arifin, Ushul Fiqh, 228-229.

Apabila ada suatu lafal, disatu tempat berbentuk mutlaq, sedangkan pada tempat lain berbentuk *miqayyad*, maka ada empat kemungkinan dari ketentuannya.[51] Dalam dalil syara' sering ditemukan dalil syara' yang memiliki hukum ganda, di satu tempat ia menunjukkan arti mutlaq sedang ditempat lain ia bermakna *muqoyyad* atau masingmasing berdiri sendiri. Maka untuk mengatasinya ada empat alternatif sebagai solusinya:

1. Persamaan Sebab dan Hukum "mutlaq itu dibawa ke muqoyyad jika sebab dan hukumnya sama." Apabila kedua lafal itu bersamaan dalam sebab dan hukumnya, maka salah satunya harus diikutkan pada yang lain, yakni yang muqayyad. Artinya lafal mutlaq tadi jiwanya sudah tidak mutlaq lagi, dan harus diartikan secara muqayyad. Jadi, kedua lafal tadi sekalipun berbeda dalam bentuknya namun sama saja dalam mengartikannya. Oleh karena itu yang muqayyad merupakan penjelasan yang mutlaq.
2. Sebabnya Berbeda tetapi Hukumnya Sama "Mutlaq itu dibawa ke muqoyyad jika sebabnya berbeda". Apabila dua lafal itu berbeda dalam sebab, tetapi tidak berbeda dalam hukum (persamaan hukum) maka bagian ini dipersilisihkan anatara ulama ushul. Menurut sebagian ulama, yang mutlaq harus diikutkan kepada yang *muqayyad*, sedangkan ulama yang lain mengatakan bahwa yang mutlaq tetap pada kemutlaqannya.
3. Sebabnya sama tetapi Hukumnya Berbeda "Mutlaq itu tidak dibawa ke muqoyyad jika yang berbeda hanya hukumnya". Jika berbeda hukum, tapi sebabnya sama.

[51] Khairul Umum, Ushul Fiqih II, (Bandung : CV Pustaka Setia, 1998), 99.

Dalam hal seperti ini menurut Hanafiyah, Malikiyah dan Syafiiyah, yang mutlaq tidak dapat dibawa kepada yang muqayyad, kecuali ada dalil yang lain.[52] Jika antara mutlaq dan muqoyyad berbeda dalam hukum tetapi sama dalam sebab maka mutlaq tidak dapat dibawa kepada muqoyyad.

4. Perbedaan sebab dan Hukumnya "Mutlaq tidak dibawa ke muqoyyad jika sebab dan hukumnya berbeda". Berbeda sebab dan hukumnya. Maka mutlaq tidak dapat disandarkan kepada muqoyyad, masing-masing berdiri sendiri.

Penggunaan lafaz *mutlaq* dan *muqayyad* dapat dilihat dalam:

1. Jika terdapat suatu tuntunan yang mutlaq dalam suatu lafal dan muqoyyad pada lafal yang lain, digabungkan mutlaq kepada muqoyyad, jika keduanya bersesuaian menurut sebab dan hukumnya. Seperti hadis tentang kafarat puasa. "Puasalah kamu dua bulan berturut-turut." (*Mutafaqun alaihi*) Di gabungkan dengan hadis: "Puasalah kamu dua bulan" Hadis pertama ditentukan waktunya (*muqayyad*), sedangkan hadis kedua tidak ada ketentuannya (mutlaq), maka dikompromikan antara hadis kedua dengan hadis pertama, karena bersesuaian menurut sebab dan hukumnya. "*Mutlaq* digabungkan kepada *muqayyad* bila bersesuaian menurut sebab dan hukumnya."

52 Miftahul Arifin, Ushul Fiqh, 228-229.

2. Jika tidak bersesuaian menurut sebab, mutlaq tidak digabungkan pada *Muqoyyad*. “Mutlaq tidak digabungkan dengan muqayyad apabila tidak bersesuaian pada sebab”.

Berdasarkan penjelasan ini, mutlaq dan muqayyad saling berhubungan dalam menjelaskan makna suatu redaksi.

BAB VI
KAIDAH FIQHIYAH

A. *Al-Umuru bi Maqashidiha*

Dalam kajian Fiqh ada kaidah *Al-Umuru Bimaqasidiha*, yang merupakan kaidah yang berkenaan dengan niat. Kaidah *Al-Umuru Bimaqasidiha* adalah salah satu dari kaidah yang digunakan oleh para Fukaha' dalam dalam Qawaidul Fiqhiyah. Lebih lanjut dikemukakan oleh Hammam bahwa Qawaidul Fiqhiyah memiliki pernan strategis dalam membantu merumuskan hukum dari permasalahan yang tidak dijelaskan secara spesifik baik di dalam al-Qur'an dan Hadits.

Kaidah ini (*al-umuru bi maqasidiha*) menegaskan bahwa semua urusan sesuai dengan maksud pelakunya. Niat sangat penting dalam menentukan kualitas ataupun makna perbuatan seseorang, apakah seseorang melakukan perbuatan itu dengan niat ibadah kepada Allah dengan melakukan perintah dan menjauhi larangan-Nya. Atau dia tidak niat karena Allah, tetapi agar disanjung orang lain.[1]

---

[1] Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, Ihya Ulumi ad-Diin, (Jakarta: Hidayah, 1996), 351

Kaidah ini, memberikan kepada kita pedoman untuk membedakan perbuatan yang bernilai ibadah dengan yang bukan bernilai ibadah, baik itu ibadah yang mahdah (jika dilakukan tanpa niat,ibadah tersebut tidak sah karena niat merupakan rukun) maupun ibadah yang *'ammah* (jika dilakukan tanpa menyertakan niat beribadah maka perbuatan keduniaan semata tidak mendatangkan pahala).[2]

Maqasid secara bahasa merupakan bentuk plural (jamak) dari maqsud. Akar kata dari kata verbal qashada, yang berarti menuju, bertujuan, berkeinginan, dan kesengajaan. Kata maqsud-maqasid dalam bahasa Arab disebut dengan isim *maf'ul* yaitu sesuatu yang menjadi objek, oleh karenanya kata tersebut dapat diartikan dengan "tujuan" atau "beberapa tujuan". Sementara kata al-umur merupakan bentuk jamak dari al-amr yang berarti segala perkara, baik perkataan, perbuatan dan tingkah laku mukallaf. Dalam konteks fikih muamalah dapat dipahami segala bentuk transaksi atau akad. Imam Suyuti dan Ibnu Nujaim sependapat dengan pengertian niat menurut bahasa qasada artinya menyengaja.[3] Berdasarkan analisis linguistik di atas, dapat disimpulkan bahwa kata niat memiliki arti melakukan sesuatu dan ketetapan hati untuk melakukannya. Menurut 'ulama niat mempunyai dua arti: Pertama, dari kalangan Syafi'iyah "Bermaksud kepada sesuatu beriringan dengan mengerjakannya",[4] dan Kedua, yang dikemukakan oleh Hanafiyah "Bermaksud mendekatkan diri atau mematuhi perintah".[5]

---

[2] Suyatno.Dasar-dasar Ilmu Fiqih & Ushul Fiqih (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 234.

[3] Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakr al-Suyuti, al-Asybah wa an-Nadzair, (Semarang: Toha Putra, th), 22.

[4] Jalaluddin Abdurrahman, al-Asybah wa an-Nadzair, 22.

[5] Zainu al-'Abidin bin Ibrahim bin Nujaim, al-Asybahu wa an-Nazhair, (Bairut: Darul Kutub al-'Alamiyah, th), 29.

menurut al-Baydhawi beliau mendefinisikan niat sebagai kehendak yang mendorong seseorang yang melakukan sesuatu dengan motif semata-mata mencari ridho Allah swt. Definisi inilah yang mungkin dapat mencakup semua hukum-hukum cabang (*furu'*) fiqh, walaupun belum menyentuh pada tataran hukum formal yang sangat berkaitan dengan keabsahan bentuk ibadah.[6]

Ayat-ayat al-Qur'an di atas sebagai dasar dibentuknya qaidah telah diperkuat oleh hadis-hadis Rasulullah SAW. yaitu bahwa tujuan, atau niat dari amal perbuatan harus dikerjakan dengan ikhlas karena Allah. Dengan demikian, maka setiap urusan tergantung pada tujuan atau niat orang yang melaksanakannya. Kalau niat karena Allah atau untuk ibadah, maka akan memperoleh pahala dan keridhaan Allah. Sebaliknya jika niatnya untuk mengerjakan suatu perbuatan hanya karena terpaksa, atau karena ria, maka ia tidak mendapat pahala. Demikian pula, jika seseorang mengerjakan suatu perbuatan tanpa niat terutama dalam masalah ibadah, maka ibadahnya tidak sah.

Di antara sumber-sumber qaidah di atas, yang langsung menunjuk kepada peranan niat dalam semua perkara adalah hadis yang mengatakan bahwa segala sesuatu tergantung niat. Hadis itu satu pokok penting dalam ajaran Islam. Imam Syafi'i dan Ahmad berkata : "Hadis tentang niat ini mencakup sepertiga ilmu." Begitu pula kata al-Baihaqi. Hal itu karena perbuatan manusia terdiri dari niat, ucapan dan tindakan. Diriwayatkan dari Imam Syafi'i, "Hadis ini mencakup tujuh puluh bab fiqh",

[6] Kaki lima lirboyo, formulasi nalar fiqh, telaah kaidah fiqh konseptual (Khalista Surabaya 2006), 97.

sejumlah ulama mengatakan Hadis itu mencakup sepertiga ajaran islam. Berdasarkan dalil-dalil tersebut, para ulama membentuk qaidah asasiyyah: segala urusan tergantung kepada tujuannya.

Hadis itu dibanding hadis-hadis yang lain adalah hadis yang sangat terkenal, tetapi dilihat dari sumber sanadnya, hadis itu adalah hadis ahad, karena hanya diriwayatkan oleh Umar bin Khaththab dari Nabi Muhammad SAW. Dari Umar hanya diriwayatkan oleh Alqamah bin Abi Waqash, kemudian hanya diriwayatkan oleh Muhammad bin Ibrahim at-Taimi, dan selanjutnya hanya diriwayatkan oleh Yahya bin Sa'id al-Anshari, kemudian barulah menjadi terkenal pada perawi selanjutnya. Lebih dari 200 orang perawi yang meriwayatkan dari Yahya bin Sa'id dan kebanyakan mereka adalah para Imam.

Tentang sabda Rasulullah, "semua amal itu tergantung niatnya" ada perbedaan pendapat para ulama tentang maksud kalimat tersebut. Sebagian memahami niat sebagai syarat, sehingga amal tidak sah tanpa niat. Sebagian yang lain memahami niat sebagai penyempurna, sehingga amal itu akan sempurna apabila ada niat.

Secara itemologi niat, dalam Lisan al-'Arab dan Mu'jam al-Wasith, adalah bentuk masdar dari kata kerja nawa yanwi. Dalam kamus al-Munawwir berarti maksud hati; hajat; berniat sungguhsungguh; menjaga; melindungi; berpindah tempat; pergi jauh; menyampaikan; melemparkan.

Qaidah yang pertama membawa maksud setiap urusan dinilai berdasarkan tujuan/niatnya. Secara eksplisit, qaidah tersebut menjelaskan bahwa setiap pekerjaan yang ingin dilakukan oleh seseorang perlu disertai dengan tujuan/niat. Oleh

karena itu, maka setiap perbuatan mukallaf amat bergantung kepada apa yang diniatkannya, bahkan para ulama fiqh sepakat bahwa sesuatu perbuatan yang telah diniatkan, namun perbuatan tersebut tidak dapat dilaksanakan karena sesuatu kesukaran (masyaqqah) ia tetap diberikan pahala/ganjaran.

Pengertian niat secara etimologi adalah sengaja (القصد) Sedangkan secara terminologi, Abi Bakar Ibn Sayyid Muhammad Syaththa al-Dimyaty mengatakan; Niat yaitu mengqasad sesuatu diserta dengan perbuatannya.[7]

Dalam shalat misalnya, yang dimaksud dengan niat adalah bermaksud didalam hati dan disertai dengan takbirat al ihram, karena takbirat al ihram adalah perbuatan dalam shalat.

Abd al-Rahman al-Jaziry memberikan rumusan pengertian niat dengan: Niat yaitu cita-cita hati untuk memperbuat ibadah mendekatkan diri kepada Allah.[8]

Fayq Sulaiman Dalul mengatakan: Niat yaitu mengqashad sesuatu disertai dengan perbuatan mendekatkan diri kepada Allah, dan tempatnya dalam hati pada seluruh ibadah.

Dikalangan mazhab Hanbali mengatakan, bahwa tempat niat ada di dalam hati, karena niat adalah perwujudan dari maksud dan tempat dari maksud adalah hati Ibn Qayyim mengatakan: Niat itu adalah maksud dan tekad untuk mengerjakan sesuatu, tempatnya adalah hati, dan secara ashl tidak berkaitan dengan lisan.

Karena hakikat niat adalah menyengaja (alqashd), mayoritas ulama fiqh sepakat bahwa tempat niat adalah dalam hati.

---

7 Abi Bakar Ibn Sayyid Muhammad Syaththa al-Dimyati, "Ianah al-Thalibin, Beirut, (Dar al-Fikr lith-thaba'ah al-Nasyr wa altauzy', t.th), 126

8 Abd al-Rahman al-Jaziry, al-Fiqh ala Mazahibi alArba'ah, juz 1, (al-shafhat, t.th), 223.

Meskipun demikian, karena inbiats (bekasan) dalam hati itu sulit, maka para ulama menganjurkan agar disamping niat juga sebaiknya dikukuhkan dengan ucapan lisan, sekedar untuk menolong dan membantu gerakan hati.

Namun, ketika seseorang berniat di dalam hatinya tanpa lafazh (diucapkan) melalui lisan, maka diperbolehkan. Sebab pada saat berniat, telah terjadi qashd di dalam hati dan mengarahkan hati serta segala kecenderungannya pada apa yang hendak dilakukan. Hal ini dipandang lebih utama dari sekedar pe-lafazh-an dengan lisan. Karenanya, seorang yang me-lafazh-kan niat ketika hendak melaksanakan shalat, misalnya,tetapi hati kecilnya menolak, maka keabsahan shalatnya menjadi gugur.

Berdasarkan pengertian dan makna qoidah bahwasanya setiap perbuatan yang dilakukan tergantung pada niat yang dimunculkan, jika sebuah pekerjaan tidak diniati, maka pekerjaan itu tidak dianggap sah menurut syari'at, begitu juga pekerjaan yang kita kerjakan pasti didasari niat (tujuan) tertentu, maka seseorang yang niat melakukan kebajikan dan tidak sampai terlaksana, sayri'at tetap memberi penghargaan padanya dengan menghadiahkan satu pahala.

Para fuqâha (ahli hukum Islam) memerinci masalah niat ini, baik dalam bidang ibadah mahzah, seperti ṭahârah (bersuci), wudû, tayammum, mandi junub, shalat, qaşar, jama', wajib, sunnah, zakat, haji, saum, ataupun di dalam mu'âmalah dalam arti luas atau ibadah gair mahzah, seperti pernikahan, talak, wakaf, jual beli, hibah, wasiat, sewa menyewa, perwakilan, utang piutang, dan akad-akad lainnya. Dalam fiqih jinâyah seperti kesengajaan, kondisi dipaksa atau terpaksa dan lain sebagainya, sehingga Imam al-Suyûti mengatakan: "Apabila Kau hitung

masalah-masalah fiqih yang berhubungan dengan niat ini tidak kurang dari sepertiga atau seperempatnya.[9]

Jalaluddin al-Suyûti sebagaimana dikutip oleh Jaih Mubarak mengisyaratkan bahwa urgensi niat dalam bab-bab fiqih adalah dapat menentukan status hukum suatu perbuatan sehingga dapat dibedakan antara perbuatan yang satu dengan perbuatan lainnya walaupun secara lahir tampak sama. Niat menjadi penentu apakah shalat yang dilakukan itu wajib atau sunnah, zuhur atau asar, dan seterusnya. Niat juga menjadi penentu apakah pemberian seseorang itu hibah, sadaqah, pinjaman, atau zakat. Demikian pula dalam permasalahan qişaş, niat dapat menentukan macam-macam pembunuhan yang dilakukan seseorang, apakah sengaja, semi sengaja, atau kekeliruan. Bahkan niat pula dapat menjadikan perbuatan-perbuatan mubâh menjadi bernilai 'ibâdah (berpahala) jika perbuatan itu dilakukan dalam kerangka mendekatkan diri kepada Allah.

B. *Al-Yaqinu la Yuzalu bi as-Syak*

Keyakinan dan keraguan merupakan dua hal yang berbeda, bahkan bisa dikatakan saling berlawanan. Hanya saja, besarnya keyakinan dan keraguan akan bervariasi tergantung lemah-kuatnya tarikan yang satu dangan yang lain. Sebelum menjelaskan kaidah Al Yaqinu la Yuzalu Bi al-Syak ini penulis akan menjelaskan terlebih dahulu makna *Al Yaqinu la Yuzalu Bi al-Syak* dari segi kebahasaan dan dari segi istilah.

[9] Jalaludin Abd al-Rahman al-Suyuti, al-Asbah wa al-Nazair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Safi'i (Beirut: Dar alKutub al-'Ilmiyah. 1399), 13.

Menurut kebahasaan berarti: pengetahuan dan tidak ada keraguan di dalamnya. Ulama sepakat dalam mengartikan Al-Yaqin yang artinya pengetahuan dan merupakan anonim dari Asy-Syakk. Makna bahasanya adalah menurut Ibn Mandzur Al Yaqin artinya mengetahui menyingkirkan keraguan, dan membuktikan kebenaran masalah (verifikasi masalah). Al-yakinu adalah sinonim dari syak.[10]

Secara terminologi, ahli hukum menawarkan beberapa definisi di antaranya:

1. Al Ghozali menandaskan bahwa Al Yaqin adalah kemantapan hati untuk membenarkan sebuah objek hukum yang benar.[11]
2. As Suyuthi menngatakan bahwa Al Yaqin adaalah sesuatu yang tetap dan pasti yang telah dibuktikan melalui penelitian dan menyertakan bukti-bukti yang mendukungnya.[12]

Yakin ialah sesuatu yang tetap sebab adanya penglihatan dan bukti (dalil).[13] Sedangkan syak adalah kebimbangan diantara segi yang salah atau segi yang benar karena sama-sama kuat.

Melalui pendapat di atas, secara mendasar, al yakinu bisa disetarakan maknanya dengan kemantapan hati tanpa adanya keraguan, sedangkan syak adalah kebalikan dari yakin. Jadi kesimpulannya, definisi *al-yaqin la yuzalu bi as-syak* adalah

---

[10] Abu Al Fadli Jamaludin Ibnu Mandzur, Lisan al Arab, JUZ XII (Beirut : Dar Shadir, 1956), 457.

[11] Abu Muhammad bin Muhammad Al Ghozali, Al Mustafa, (Beirut : Dar Al-Kutub al Ilmiyah), 35.

[12] As Suyuthi, Al asbah wa An Nadzar, 58.

[13] Drs. M. Mashum Zainy Al Hasimy, MA, Pengantar Memahami Nadzom Al Faroidul Bahiyyah, JUZ 1, (Jombang : Darul Hikmah, 2010), 98.

apabila seseorang telah meyakini sesuatu perkara maka yang telah diyakini ini tidak dapat dihilangkan dengan yang keraguan.[14]

Menurut istilah beberapa makna yang ditawarkan lama di antaranya:

1. Menurut Imam Al-Jurjani Al-Yaqin adalah ”meyakini sesuatu bahwasanya ”begini” dengan berkeyakinan bahwa tidak mungkin ada kecuali dengan ”begini” cocok dengan realita yang ada, tanpa ada kemungkinan untuk menghilangkannya”.[15]
2. Imam Abu Al-Baqa’ Al-Yaqin adalah ”pengetahuan yang bersifat tetap dan pasti dan dibenarkan oleh hati dengan menyebutkan sebab-sebab tertentu dan tidak menerima sesuatu yang tidak bersifat pasti”.[16]
3. As-Suyuthi menyatakan Al-Yaqin adalah ”sesuatu yang tetap dan pasti yang dapat dibuktikan melalui penelitian dan menyertakan bukti-bukti yang mendukungnya”.[17]

Sedangkan istilah asy-Syakk menurut kebahasaan berarti: anonim dari Al-Yaqin. Juga bisa diartikan sesuatu yang membingungkan. Dan menurut istilah:

1. Menurut Imam Al-Maqarri Asy-Syakk adalah ”sesuatu yang tidak menentu (meragukan) antara ada atau tidak ada”.[18]

---

[14] A. Mu’in dkk, Ushul Fiqh II, (Jakarta, Departemen Agama, 1986), 195.
[15] Al-Jurjani, At-Ta’rifaat, 322.
[16] Abu Al-Baqa’, Al-Kulliyat, 116.
[17] As-Suyuthi, Al-Asybah Wa An-Nadzair, 58
[18] Al-Maqarri, Al-Mishbah Al-Munir, juz 1, 320.

2. Menurut Imam Al-Jurjani Asy-Syakk adalah ”sesuatu yang tidak menentu (meragukan) antara sesuatu yang saling berlawanan, tanpa dapat dimenangkan salah satunya”.[19]

Dari uraian diatas maka dapat diperoleh pengertian secara jelas bahwa sesuatu yang bersifat tetap dan pasti tidak dapat dihapus kedudukannya oleh keraguan. Sebagai penjelasan lebih lanjut “hukum asal sesuatu itu adalah terbebas seseorang dari beban tanggung jawab” sehingga al-yaqin bukan termasuk sesuatu yang terbebankan. Dan apabila ada sebuah dalil yang memberikan pembebanan kepada al-yaqin, maka harus sesuai dengan sendi agama. Hukum yang bersifat tetap dan pasti harus ditetapkan dan berpedoman dengan dalil, dan dalil yang ada tersebut tidak boleh saling bertentangan.

C. *Ad-Dharuratu Tubih al-Mahzhurat*

Definisi darurat oleh ulama sebelumnya lebih menekankan kepada penjelasan darurat yg berkitan dengan jiwa, yaitu kondisi terdesak yang dapat mengancam keselamatan nyawa (kelaparan yg sangat parah), sehingga dalam kondisi tersebut mendorong seseorang terpaksa melanggar kaedah kaedah umum dalam meninggalkan yang haram atau melaksanakan kewajiban, demi keselamatan jiwa. dan definisi tersebut menurut penulis tidaklah dalam definisi yang luas.

Kata tabih berasal dari kata ibahah. Secara etimologi, ibahah bermakna membolehkan sesuatu. Ia berantonim dengan hazrun yang bermakna larangan.[20] Secara terminologi, kata ibahah ada

---

[19] Al-Jurjani, At-Ta’rifaat, 168.

[20] Ibnu manzur, lisanul arabi, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, 010) juz 2, 416.

yang didefinisikan dengan sesuatu yang diberikan hak pilih oleh syarat kepada seseorang untuk dikerjakan atau tidak. Ada juga yang mendefinisikan kata ibahah sebagai sesuatu yang sama dua sisinya antara tidak diberi pahala dan tidak disiksa.[21]

Kata darurat adalah bentuk plural daru darurah. Kata darurah bermakna keperluan dan darur bermakna kesempitan atau yang sempit.[22]

Ibnu qudamah (Syaikh Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah Al Maqdisiy) mengatakan bahwa pengertian ibahah adalah sesuatu yang diizinkan oleh Allah untuk dikerjakan atau tidak tanpa diiringi dengan celaan dan pujian terhadap orang yang mengerjakan atau meninggalkannya.[23] Al-amidi mendefinisikan ibahah dengan sesuatu yang ditunjuki oleh dalil sam'i berdasarkan khitan dari syari' terhadap pilihan antara dikerjakan atau ditinggalkan tanpa ada pengganti.[24]

Kata mahzurat merupakan bentuk jamak dari kata mahzur. Ia merupakan isim maf'ul dari kata hazr .Secara etimologi, hazr adalah melarang, sebalik dari ibahah. ibahah adalah sesuatu yang dilarang atau diharamkan.[25] Secara terminologi, kata hazr menurut Ibnu 'aqil adalah larangan Syara'.[26] Al-amidi mendefinisikan kata hazr sebagai sesuatu yang akan menimbulkan sebab untuk mendapatkan celaan bila dikerjakan

---

21 Saifuddin Al-Amidi, Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, tt), 123.
22 Fairuz Abadi, Kamus al-Muhith, (Beirut: Al-Risalah, 2005), 75.
23 Abdullah bin Ahmad, Rauzatu Al-Naazir, (Saudi: Maktabah Ar Rusydi), 90.
24 Saifuddin Al-Amidi, Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, tt), 123.
25 Al-jauhari, al-shihah, (Beirut: Dar al-Hadist, tt), 197.
26 Ibnu manzur, lisanul arabi, (Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, 2010), 202.

walau dengan alasan apapun.[27] Al-thufi mengatakan, haram adalah lawan daripada wajib, yaitu sesuatu yang dicela pelakunya oleh syara'.[28]

Sedangkan mahzhurat adalah hal-hal yang dilarang atau diharamkan oleh syariat Islam. Mahzhurat mencakup segala hal terlarang yang berasal dari seseorang, baik berupa ucapan yang diharamkan semisal gibah, adu domba, dan sejenisnya, atau berupa amalan hati seperti dengki, hasad, dan semisalnya, atau juga berupa perbuatan lahir semacam mencuri, berzina, minum khamr, dan sebagainya[29]

Secara terminologi, kata darurah dimakna dengan beberapa pengertian di antaranya:

1. Menurut Al-Jurjani, kata darurah dimusytaq dari kata darur yang maksudnya adalah sesuatu yang menurun dari sesuatu yang tidak ada tempat menghindar.[30]
2. Al-Dardir mendefinisikan darurah dengan menjaga jiwa dari kebinasaan atau kesempitan yang bersangatan.[31]
3. Al-Sayuthi mendefinisikan kata darurah sebagai sampai pada satu batasan, di mana jika tidak ditimpa oleh sesuatu yang dilarang dia akan binasa, atau hampir binasa.[32]

---

[27] Saifuddin Al-Amidi, Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, tt), 113.

[28] Najamuddin At-Tufi, Syarh mukhtasar al-rauzah (Beirut: Muassasah al Risalah, 1989), 359.

[29] As-Sadlan, Shalih bin Ghanim. Al-Qawaid al-Fiqhiyyah al-Kubra wa Ma Tafarra'a 'Anha. (Riyadh : Dar Balnasiyah: 1997), 256.

[30] Al-Jurjani, Al- Ta'rifat, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Ilmiyyah, tt), h. 180

[31] Jalaluddin as-Suyuthi, Syarh shaghir, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Ilmiyyah, tt), 84.

[32] As-Suyuthi, Abd ar-Rahman bin Abi Bakr, Al-Asybah wa al-Nazair (Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyyah, 1983), 85.

4. Al-ba'li berkata: kata darurah Yang dibaca dengan fatah dhad bermakna kesukaran.[33]
5. Menurut Syaikh Abdullah bin Abdurrahman Al-Bassam rahimahullah mendefinisikan makna darurat sebagai uzur yang menyebabkan bolehnya melakukan suatu perkara yang terlarang.[34]
6. Menurut As-Suyuthi di dalam kitab *al-Asbah wa an-Nazhair darurah* ialah hal keadaan yang mana seseorang itu mesti atau tidak dapat tidak memerlukannya. Kiranya perkara tersebut tidak diperolehi atau ditinggalkan menyebabkan ia terdedah kepada bahaya. Sebagai contohnya; melakukan perbuatan diharamkan ketika terpaksa, seperti :minum arak dalam keadaan dahaga yang ketiadaan air.[35]

Makna dari kaidah al-darurat tabihu al-mahzurat sebagai berikut:

1. Menurut Dr. Al-burnur, maksud dari kaedah tersebut adalah sesuatu yang dilarang oleh syara' akan dibolehkan bila ada keperluan yang bersangatan, yaitu dharurah.[36]
2. Menurut Dr. Abdurrahman Abdullathif, makna kaedah tersebut adalah sesuatu yang diharamkan akan menjadi boleh bagi mukallaf jika terjadi dharurah yang

[33] Al-ba'li ,Al-matla' 'ala abwaabil maqna', 172.

[34] Al-Bassam, Abdullah bin Abdurrahman. Taudhih al-Ahkam fi Bulugh al-Maram. (Jeddah : Dar alQiblah li ats-Tsaqafah al-Islamiyah, 1996), 80.

[35] As-Suyuthi, Abd ar-Rahman bin Abi Bakr, al-Asbah wa an-Nazhair (Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyyah, 1983), 78

[36] Syaikh Abdul Karim Zaydan, Al Wajiz Fi syarhi Qawaidil Fiqhiyyah, (Beirut: Muassasah Ar Risalah, tt), 176.

menghendaki hal itu, di mana dharurah tersebut tidak dapat dihindari kecuali dengan mengerjakan hal haram. Seperti dalam keadaan sangat lapar dan dikhawatirkan meninggal dunia seseorang dibolehkan memakan bangkai atau sejenisnya. Dalam pengertian ini juga, sebagian hal yang wajib akan gugur atau diringankan dengan sebab adanya dharurah.[37]

3. Ismail ʻulwan berkata, menurut saya makna kaedah terebut sudah jelas. kaedah tersebut bermaksud bahwa, dharurah, yaitu keperluan yang sangat, apabila terjadi pada mukallaf, maka ia akan membolehkan mengerjakan sesuatu yang dilarang oleh Allah yang sesuai dengan dharurah yang sedang dialaminya.[38]
4. Imam Suyuthi menjelaskan bahwa kaedah ad-dharuratu tubihul mahdhurat memiliki beberapa ketentuan, kemudharatan yang dapat membolehkan perkara haram adalah dengan syarat kadar dharurat tidak kurang dari mahzhurat.[39]

Di kalangan ulama ushul, keadaan yang membolehkan seseorang melakukan hal yang dilarang harus memenuhi syarat syarat yakni kondisi dharurat itu mengancam jiwa atau anggota badan, keadaan dharurat hanya dilakukan sekedarnya dalam arti tidak melampaui batas dan Tidak ada jalan lain yang halal kecuali dengan melakukan hal yang dilarang.[40]

---

[37] Nayf bin Nashir bin Abdillah Abu Habibah Ja'fariy, Al-qawaid wal zawabit al-fiqhiyyah almutazamminah lil taisir, juz 1, 289.

[38] Al-Sadlan, Salih ibn Ghanim, al-Qawaid al-Fiqhiyyah al-Kubra. (Riyadh: Dar al-Balansiyyah, 1997), 284

[39] As-Suyuthi, Abd ar-Rahman bin Abi Bakr, al-Asbah wa an-Nazhair, 84.

[40] A. Djazuli, Kaidah Kaidah Fikih, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), h. 72

Wahbah Azzuhaili memberikan beberapa batasan terkaid dengan dharurat, yaitu:

1. Dharurah yang dimaksud harus sudah ada bukan masih ditunggu, artinya keadaan dharurat itu betul ada didalam kenyataan.
2. Orang yang terpaksa itu tidak punya pilihan lain kecuali melanggar perintah – perintah atau larangan- larangan syara', atau tidak ada cara lain yang dibenarkan untuk menghindari kemudharatan selain melanggar hukum tersebut.
3. Hendaknya dalam keadaan adanya yang diharamkan bersama yang dibolehkan itu (dalam keadaan yang biasa) alasan yang dibolehkan seseorang melakukan yang diharamkan.
4. Jangan sampai orang terpaksa itu melanggar prinsip-prinsip syara' yang pokok[41]

Al Mahdhurat terbagi atas beberapa kategori, yang dapat dijabarkan secara singkat sebagai berikut:

1. Dzati dan 'Aradhi: Al Mahdhurat Dzati yaitu yang secara langsung bisa dideduksi dari dalil syar'i, seperti keharaman minum minuman keras. Adapun al mahdhurat 'Aradhi yaitu berkaitan dengan perbuatan yang secara dzati tidak haram, namun ia akan haram karena nazar atau sumpah, seperti perbuatan makruh yang disebabkan nazar atau sumpah syar'i menjadi haram.

---

41 Wahbah Azzuhaili, Konsep Darurat dalam Hukum Islam, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 73-77

2. Syar'i dan 'Aqli: Al Mahdhurat Syar'i yaitu Al Mahdhurat yang ditetapkan melalui dalil syar'i, seperti berbohong. Adapun Al Mahdhurat 'Aqli yaitu yang ditetapkan melalui hukum akal, seperti makan makanan yang membahayakan, dan melalui hukum "segala sesuatu yang dihukumi oleh akal, syariat pun menghukuminya" keharamannya akan jelas.
3. Nafsi dan Ghairi: Al Mahdhurat Nafsi yaitu amalan yang diharamkan karena memang pada dasarnya amalan tersebut amalan haram, seperti membahayakan orang lain yang pada dasarnya ia merupakan perbuatan haram. Al mahdhurat ghairi yaitu amalan yang keharamannya disebabkan karena menjadi pembuka (mukaddimah) bagi amalan haram lainnya, seperti menanam pohon anggur yang diniatkan untuk menyiapkan minunam keras.
4. Abadi dan Ghairuabadi: Al mahdhurat abadi yaitu al mahdhurat yang berlaku untuk selamanya, seperti keharaman menikah dengan ibu mertua. Adapun al Mahdhurat Ghairuabadi yaitu al Mahdhurat yang dimungkinkan untuk diangkat, seperti keharaman menikah dengan saudari istri (ipar) yang mana keharaman ini berlaku hanya pada saat hubungan pernikahan masih berlangsung.[42]

Pengecualian dari kaedah ini adalah pembolehan suatu hal yang haram karena alasan dharurat tidak berlaku selamanya. Kebolehan itu akan berakhir seiring ditemukan solusi lain tanpa

---

[42] Makarim Syirazi, Dairatul Ma'arif Fiqh Muqarin, jld. 1, 430

perlu menempuh cara yang haram. Hal ini sesuai dengan qaedah fiqh lainnya "Segala sesuatu yang dibolehkan karena alasan tertentu berakhir seiring hilangnya alasan tersebut."

Maksud dari kaedah ini adalah Kebolehan sesuatu yang dilarang itu hanya sebatas adanya kedaruratan. Ketika dharurat hilang maka hilang pula kebolehan itu.[43]

Ketentuan lainnya yang juga perlu dipahami bahwa menghindari dharurat tidak boleh memunculkan dharurat yang lain. Dalam kondisi bertentangan dua dharurat, maka yang dipertimbangkan untuk dihindari adalah dharurat yang tingkatan bahayanya lebih besar dengan menempuh dharurat yang lebih ringan. Dalam kaedah fikih disebutkan: "Kemudharatan tidak dihilangkan dengan menempuh kemudharatan lain."

Maksud dari kaedah ini adalah, sesuatu yang berbahaya tidak boleh dihilangkan dengan suatu bahaya lain yang setingkat kadar bahayanya, atau yang lebih besar kadar bahayanya.

D. *La Dhararawa la Dhirar*

La Dharar Wa La Dhirar dapat diartkan tidak berbahaya bagi diri sendiri dan tidak membahayakan orang lain. Dalam pengertian sederhana, setiap perbuatan akan dianggap bukanlah kejahatan atau pelanggaran (apapun bentuknya itu) selama tidak ada unsur bahaya dan membahayakan baik bagi dirinya dan orang lain.

Salah satu kaidah fikih yang paling banyak diimplementasikan dalam kasus-kasus tindakan medis pada

---

[43] Ahmad bin Syaikh Muhammad, Syarh al-Qawaid..., 189

dunia kedokteran modern adalah *lā ḍarar wa lā ḍirār*. Kaidah ini merupakan salah satu dari lima kaidah pokok fikih yang bersifat universal,yaitu mencakup seluruh bab-bab fikih, dimana objek aplikasinya lebih luas dan umum daripada kaidah-kaidah lainnya. Di samping itu imam empat mazhab juga sepakat tentang keabsahannya sebagai hujah dan mangaplikasikannya pada bab-bab fikih alBurnū.[44]

Al-Burnū mengungkapkan bahwa kaidah ini menjadi salah satu asas syariat Islam yang merupakan pijakan dalam mencegah setiap perbuatan yang membahayakan. Bentuk pencegahan dapat berupa ganti rugi dengan denda, atau mengganti barang yang serupa, atau dapat berupa hukuman terhadap pelakunya. Kaidah ini juga merupakan pondasi teori maslahat yang terwujud dengan mengusahakan maslahat (jalbul maṣāliḥ), atau dengan cara mencegah terjadinya suatu kerusakan (dar'ul mafāsid).[45]

Ḍarūrah berasal daripada kata akar ضر. Istilah daripada (Dhar) dengan baris atas. Manakala Dhar: Lawan kepada manfaat, Ḍarūrah juga bermakna sempit, susah atau pun hajaah. Darūrah dari sudut etimologinya termasuk dalam pengiktibaran hajaah sebagai salah satu makna ḍarūrah. "Dan lelaki yang mempunya dārurah dan ḍarūrah: yakni yang mempunyai hajat". Ini disokong oleh Kafawi dengan memberi pengertian ḍarūrah sebagai keperluan atau hajaat.

---

44 Al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. al-Wajīz Fī Iḍāhi Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyyah. (Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 2010), 25-28.

45 Al-Burnū, Muḥammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. al-Wajīz Fī Iḍāhi Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyyah. (Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 2010), 252-255.

Secara kesimpulannya ḍarūrah boleh dikategorikan kepada empat pengertian:

1. Akar perkataan dhar yang membawa maksud sesuatu yang bertentangan dengan manfaat
2. Darūrah yang datang dengan makna masyaqqah
3. Darūrah datang dengan makna hajaah
4. Darūrah yang membawa maksud kepayahan dan keperluan (*hajaah*) yang tidak dapat ditangani

Ulama berbeda pandangan mengenai ḍarūrah. Kebanyakannya mengaitkan dengan keperluan mendesak untuk memakan makanan yang haram atau minuman yang haram. Imam Sayuti r.a. telah berkata: "Ḍarūrah ialah mencapai kadar satu had seandainya tidak memakan perkara yang terlarang akan membawa kepada kecelakaan atau akan mendekati kepada kecelakaan, maka disebabkan itu diharuskan memakan perkara yang haram".

Definisi ini tidak mengisyaratkan kepada semua aspek maksud ḍarūrah dan tidak mencakupi kepada segenap maksud ḍarūrah bahkan hanya meliputi satu keadaan khusus sahaja bagi sekian banyak keadaan-keadaan ḍarūrah. Sedangkan bab-bab ḍarūrah itu sangat meluas serta sangat banyak. Maka definisi yang dipilih oleh Raysuni ialah, "Situasi yang mendesak kepada menyambut keperluan melakukan sesuatu yang diharamkan syara.

Selain dari itu definisi ḍarūrah dalam istilah fikh Islam dengan pengertian yang pelbagai. Cendikiawan Islam tidak melazimkan dalam memberi ma›na ḍarūrah kepada satu makna tertentu atau menghadkan kepada satu makna yang khusus.

Istilah ḍarūrah pada masa tertentu didefinisikan sebagai sesuatu yang membinasakan, mafsadah dan dalam masa yang lain memberi makna dengan sesuatu yang menghancurkan serta makna-makna lain yang menunjukkan kepada maksud ḍarūrah.

Secara kesimpulannya ḍarūrah dari sudut terminalogi telah diterbitkan kepada beberapa *itlaqāat* atau pengertiaan.

Pertama, Di sisi ahli kalam yang telah menerbitkan ḍ arūrah sebagai ibarat "Sesuatu yang tidak memerlukan kepada pembuktian atau istidlal kerana telah diketahui secara umum."

Wahbah Zuhaily ketika memberi komentar akan definisi fuqaha' bahawa ia masih sangat terhad kepada konteks kelaparan masih terbatas tidak merangkumi makna yang sempurna bagi ḍarūrah samada ianya asas atau konsep yang menyoroti keharusan mengharuskan yang haram dan meninggalkan yang wajib. Justru Wahbah Zuhaily berkata ketika mengulas:

"Ḍarūrah ialah terjangkau kepada manusia suatu situasi bahaya atau masyaqqah yang bersangatan yang mana risau berlakunya darar atau kesakitan kepada nyawa, anggota, 'aradh, atau harta, akal dan juga yang berkaitan (tawabi'uha). Maka dikenalpasti untuk diharuskan melalukan yang harama atau meninggalkan yang wajib, atau menangguhkan daripada waktunya demi menolak darar daripada terjadi dalam qhalib zhon dhomnan quyud as-syara'.

Al-Burnū dan al-Zarqā menjelaskan makna *ḍarar* adalah anonim dari kata *alnaf'u* yang secara etimologi berarti memberikan manfaat. Dari sini dapat didefinisikan maknanya dengan menimpakan kemudaratandan bahaya secara mutlak baik kepada diri sendiri ataupun kepada orang lain).

Adapun *ḍirār* secara terminogi adalah membalas kerusakan atau bahaya yang menimpa seseorang dengan kerusakan atau bahaya pula). Bahaya dan kerusakan yang dimaksud disini meliputi bahaya atau kerusakan yang dilakukan seseorang kepada orang lain atau kelompok dengan maksud menimpakan kemudaratan secara mutlak, yakni tidak dilandasi oleh tujuan selain ingin memberikan kemudaratan kepada seseorang atau kelompok tersebut, atau perbuatan mubah yang dilakukan oleh seseorang terhadap hartanya yang mengakibatkan kerugian atau bahaya terhadap orang lain.

Demikian halnya termasuk larangan untuk memanfaatkan kepemilikan harta yang menyebabkan kemudaratan terhadap pemiliknya. Akan tetapi, jika perbuatan tersebut hanya menyebabkan bahaya yang ringan atau tidak fatal, maka perbuatan tersebut tidak dilarang, dan juga tidak melakukannya jauh lebih baik.

Lebih jauh al-Burnū menegaskan hal ini termasuk pencegahan bahaya sebelum terjadinya sesuatu dengan melakukan berbagai tindakan preventif yang memungkinkan, ataupun menghilangkan suatu bahaya atau kerusakan yang sudah terjadi dengan suatu tindakan tertentu yang dapat menghilangkan pengaruh bahaya atau kerusakan tersebut, termasuk menghalanginya agar tidak terulang kembali.[46]

Adapun makna kaidah ini secara global, Syābīr dan al-Bāḫisīn menyatakan bahwa diharamkan bagi setiap muslim melakukan kerusakan atau tindakan yang dapat membahayakan dirinya dan orang lain secara umum, baik kerusakan tersebut

---

[46] Al-Burnū, Muḍammad Ṣidqī bin Aḥmad bin Muḥammad. al-Wajīz Fī Iḍāhi Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyyah. (Cet. 5; Beirut-Lebanon: Muassasah Ar-Risālah, 1422 H/2002 M), 252.

bersifat material ataupun abstrak, termasuk yang menyangkut kehidupan dunia secara umum ataupun agamanya.[47] Hal ini merupakan implementasi syariat Islam yang melarang segala bentuk kemudaratan terhadap diri pribadi dan orang lain, serta mewajibkan melakukan pencegahan sebelum kemudaratan tersebut terjadi.

Definisi ḍarūrah menurut terminalogi berbeda menjurus kepada makna di bawah.

1. Ḍarūrah dalam maknanya yang sempit
2. Ḍarūrah dengan makna (hajah) iaitu kepayahan yang mendesk dan terlalu sempit atau kemudratan yang tinggi tetapi tidak sampai kepada had ḍarūrah yang mutlak. Sebagai contoh keharusan berbuka puasa bagi mereka yang bermusafir.
3. Ḍarūrah dengan makna keuzuran. Ia seperti menta'khirkan solat daripada waktunya kerana keuzuran tertentu.

Setiap pengertian *ḍarūrah* bagi fuqaha' mahupun ushuliyyun memberi makna tuntas yang dapat terangkum dalam definisi Ḍarūrah sebagai situasi sulit yang mendesak kepada kelonggaran hukum berbentuk sementara demi memelihara survival manusia dalam konteks yang menjurus kepada daruriyyah kulliyah.

Definisi di atas menghasilkan gabungan-gabungan terminalogi yang menghimpun maksud-maksud ḍarūrah iaitu, kesulitan mendesak, kepayahan *(masyaqqah),* kelonggaran

---

[47] Syabīr, Muḥammad 'Uṡmān. "Mauqif al-Islām min al-Amrāḍ al-Warāṡiyah". Disertasi, (Yordania: Dirāsah Fiqhiyah fī Qaḍāyā Ṭibbiyah Mu'āṣirah, 2001), h. 165.; al-Bāḥisīn, Ya'qūb bin 'Abdil Wahhāb. al-Qawā'id al-Fiqhiyyah. (Cet. 5; Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2011), 322.

(rukhsah), sementara *(istisnaiyyah),* survival *(daruriyyah)* dan kulliyyah (maslahah). Definisi ini akan memberi impliksai hukum yang lebih dinamis dalam aplikasi hukum-hukum semasa seterusnya memelihara kesajagatan hukum kulli tetapi masih memelihara batas-batas konsep ḍarūrah yang sebenar.

E. *Dar'ul Mafasid al-Muqaddam 'ala Jalb al-Mashalih*

Sadd al-dhari'ah sebagai salah satu metode dalam penafsiran atau penggalian hukum Islam, dalam aplikasinya senantiasa bersandar pada konsep maṣlahâh dengan berbagai ragamnya. Metode ini lebih berkesan preventif, karena segala sesuatu yang pada mulanya mengandung pengertian boleh (mubah) menjadi dilarang (haram) karena akibat yang ditimbulkan dari perbuatan tersebut ada indikasi yang mengarah kepada mafsadah baik dari segi jenis maupun kualitasnya.[48]

Para ulama ushul fiqh mengelompokkan *dhari'ah* ke dalam dua kategori. Dhari'ah dilihat dari segi kualitas mafsadahnya dan *dhari'ah* dilihat dari segi jenis mafsadahnya.

1. Dhari'ah dari kualitas mafsadahnya. Imam al Syathibi mengemukakan bahwa dari segi kualitas kemafsadahannya, dhari'ahterbagi kepada empat macam, yaitu:
    a. Perbuatan yang dilakukan itu membawa kepada kemafsadahan secara pasti (*qat'i*).
    b. Perbuatan yang dilakukan itu biasanya membawa kepada *mafsadah* atau besar kemungkinan (*ḍann al-ghalib*) membawa kepada mafsadah.

[48] Ali Imron, ‚Menerapkan Hukum Islam Yang Inovatif Dengan Metode SaadAl-Dhari'ah', Jurnal, 67

c. Perbuatan yang dilakukan itu jarang atau kecil kemungkinan membawa kepada mafsadah.[49]

2. Dilihat dari aspek mafsadah akibat yang timbulkan, Ibnu al-Qayyim mengklasifikasikan al-dhari'ah menjadi empat macam, yang dikutip oleh Ali Imrom HS dalam jurnal, Menerapkan hukum Islam yang inovatif dengan metode sadd al-dhari'ah' yaitu:
   a. Suatu perbuatan yang memang pada dasarnya pasti menimbulkankerusakan (*mafsadah*).
   b. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan atau dianjurkan(mustahab), namun secara sengaja dijadikan sebagai perantara untukterjadi sesuatu keburukan (*mafsadah*).
   c. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun tidak disengajauntuk menimbulkan suatu keburukan (*mafsadah*), dan pada umumnyakeburukan itu tetap terjadi meskipun tidak disengaja. Keburukan(mafsadah) yang kemungkinan terjadi tersebut lebih besar akibatnya daripada kebaikan (*maṣlaḥah*) yang diraih.
   d. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun terkadang bisamenimbulkan keburukan (*mafsadah*). Kebaikan yang ditimbulkan lebihbesar akibatnya daripada keburukannya.

[49] Ali Imron, ‚Menerapkan Hukum Islam Yang Inovatif Dengan Metode SaadAl-Dhari'ah, Jurnal, 72.

BAB VII

PENERAPAN FIKIH IBADAH, MUAMALAH, JINAYAH, DAN SIASAH

Syari'ah secara umum dapat diklasifikasikan ke dalam dua bagian yakni ibadah yang mengatur hubungan antara Allah dan hamba-Nyaa dan muamalah yang mengatur hubungan antar makhluk. Fikih ibadah terangkum dalam ruun islam yang lima, sedangkan muamalah mencaku seluruh aktivitas atau interaksi antar manusia mulai dalam pernikahan, ekonomi, sosial hingga politik.

A. Fikih Ibadah

Kata Ibadah (عِبَادَة) adalah berasal dari bahasa arab: – يَعْبُد عَبْد yang secara etimologi berarti; tunduk, patuh, merendahkan diri, dan hina, artinya menurut Yusuf Qarḍawy tunduk, patuh dan merendahkan diri dihadapan yang Maha Kuasa.[1] Dengan demikian pemakaian bahasa arab " عِبَادَة" itu lebih ditunjukan kepada Allah, sementara "عَبْد" lebih ditujukan kepada selain

[1] Yusuf Al-Qarḍawy, Al-Ibadah fie al-Islam, (Beirut: Muassasah al-Risalah, cet.6, 1979), 27.

Allah. Identik dengan pengertian ibadah tersebut Hasbi As-Shiddiqi mengartikan Ibadah itu dengan: ṭa'at, menu-rut, mengikut, tunduk dan juga berarti do'a.[2] Secara terminology para ahli mendefinisikan arti Ibadah ini, dengan melihat dari berbagai disiplin ilmunya masing-masing.[3]

Ulama Akhlak mengartikan Ibadah itu dengan definisi: *engerjakan segala bentuk ketaatan badaniyah dan menyelenggarakan segala syari'atnya (Hukum).*

Ulama Tasawuf mendefinisikan Ibadah ini dengan membaginya kepada tiga bentuk sebagai berikut:

Pertama; Ibadah kepada Allah karena sangat mengharap pahalanya atau karena takut akan siksanya.

Kedua*;* Ibadah kepada Allah karena memandang bahwa ibadah itu merupakan perbuatan mulia, dan dilakukan oleh orang yang mulia jiwanya;

Ketiga*;* Ibadah kepada Allah karena memandang bahwa Allah berhak disembah, tanpa memperhatikan apa yang akan diterima atau yang akan diperoleh.

Menurut Ahli Fiqh (Fuqahȃ') ibadah adalah: *Segala bentuk ketaatan yang dikerjakan untuk mencapaikeriḍaan Allah dan mengharap pahala-Nya di akhirat.*

Menurut Ibnu Taimiyah (661-728.H/1262- 1327.M) yang dikemukakan oleh Ritonga,[4] bahwa ruang lingkup ibadah mencakup semua bentuk cinta dan kerelaan kepada Allah, baik dalam perkataan maupun perbuatan, lahir maupun batin; Termasuk dalam pengertian ini adalah şalat, zakat, haji,

---

2 Hasbi As-Ṣiddiqie, Kuliah Ibadah, cet. V, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), 01.

3 Hasbi As-Ṣiddiqie, Kuliah Ibadah, 01.

4 Rahman Ritonga, dkk, Fiqh Ibadah, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997), 06.

benar dalam pembicaraan, menjalankan amanah, berbuat baik kepada orangtua, menjalin silaturrahmi, memenuhi janji, amar ma'ruf nahi munkar, jihad terhadap orang kafir, berbuat baik pada tetangga, anak yatim, fakir miskin dan ibn sabil, berdo'a, zikir, baca Al-qur'an, rela menerima ketentuan Allah dan lain sebagainya.

Ruang lingkup ibadah yang dikemukakan Ibnu Taimiyah di atas, cakupannya sangat luas, bahkan menurut Taimiyah semua ajaran agama itu termasuk ibadah; Hanya saja bila dikelasifikasikan dapat dikelompokan kepada:

Pertama; Kewajiban-kewajiban atau rukun-rukun syari'at seperti: şalat, puasa, zakat dan Haji.

Kedua; yang berhubungan dengan (tambahan dari) kewajiban di atas dalam bentuk ibadah-ibadah sunnat, seperti: żikir, membaca al-Qur'an, do'a dan istighfar;

Ketiga; semua bentuk hubungan social yang baik serta peme-nuhan hak-hak manusia, seperti: berbuat baik kepada orangtua, menjalin silaturrahmi, menyantuni anak yatim, fakir miskin dan ibn sabil.

Keempat; Akhlak insaniyah (bersifat kemanusiaan), seperti benar dalam berbicara, menjalankan amanah dan menepati janji.

Kelima; Akhlak *rabbaniyah* (bersifat ketuhanan), seperti men-cintai Allah dan rasul-*N*ya, takut kepada Allah, ikhlas dan sabar terhadap hukum-Nya.

Kelima kelompok tersebut dapat dikelasifikasikan secara lebih khusus yaitu ibadah umum dan ibadah khusus; Ibadah umum mempunyai cakupan yang sangat luas, yaitu meliputi

se-gala amal kebajikan yang dilakukan dengan niat ikhlas dan sulit untuk mengemukakan sistematikanya; Akan tetapi ibadah khusus ditentukan oleh syara' (naṣ) tentang bentuk dan caranya.

Ibadah ditinjau dari segi ruang lingkupnya dapat dibagi kepada dua macam:

1. *Ibadah khāṣṣah*; yaitu ibadah yang ketentuan dan cara pelaksanaanya telah ditetapkan oleh naṣ, seperti: ṣalat, zakat, puasa, haji, dan lain sebagainya.
2. *Ibadah 'āmmah;* yaitu semua pernyataan dan perbuatan yang baik, dilakukan dengan niat yang baik, semata-mata karena Allah (ikhlas), seperti: makan, minum, bekerja, berbuat kebaikan kepada orang lain dan sebagainya.

Dilihat dari segi bentuk dan sifatnya ibadah dibagi kepada 4 (empat) macam:

1. Ibadah yang berupa perkataan atau berupa ucapan lidah, seperti: tasbih, takbir, tahlil, do'a, tadarus Al-qur'an, menyahuti orang yang sedang bersin, azan, istiqamah dan lain sebagainya.
2. Ibadah yang berupa perbutan yang tidak ditentukan bentuknya, seperti: menolong orang yang tenggelam, jatuh, menyelenggarakan pengurusan janazah, membela diri dari gangguan orang lain, dan sebagainya.
3. Ibadah yang dalam pelaksanaannya berupa menahan diri, seperti: puasa, i'tikāf (menahan diri dari jima') dan bermubasyarah (bergaul dengan istri), wuquf di Arafah, Ihram, menahan diri untuk menggunting rambut dan kuku ketika haji.

4. Ibadah yang bersifat menggugurkan hak, seperti: membebaskan orang yang berhutang dari hutangnya, memaafkan kesalahan dari orang yang bersalah.[5]

B. Muamalah

Kata Muamalah berasal dari bahasa arab diambil dari kata (العمل) yang merupakan kata umum untuk semua perbuatan yang dikehendaki mukallaf. Kata ini menggambarkan suatu aktivitas yang dilakukan oleh seseorang dengan seseorang atau beberapa orang dalam memenuhi kebutuhan masing-masing. Sedangkan Fiqih Muamalah secara terminologi didefinisikan sebagai hukum-hukum yang berkaitan dengan tindakan hukum manusia dalam persoalan-persoalan keduniaan. Misalnya dalam persoalan jual beli, hutang-piutang, kerjasama dagang, perserikatan, kerjasama dalam penggarapan tanah, sewa-menyewa dan lain-lain.[6]

Muamalah adalah hubungan antara manusia dalam usaha mendapatkan alat-alat kebutuhan jasmaniah dengan cara sebaik-baiknya sesuai dengan ajaran-ajaran dan tuntutan agama.[7] Agama Islam memberikan norma dan etika yang bersifat wajar dalam usaha mencari kekayaan untuk memberi kesempatan pada perkembangan hidup manusia di bidang muamalah dikemudian hari. Islam juga memberikan tuntutan supaya perkembangan itu jangan sampai menimbulkan kesempitan-kesempitan salah satu pihak dan kebebasan yang tidak semestinya kepada pihak lain.[8]

---

5 Ditbinperta, Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi, (Jakarta Ilmu Fiqh, I, 1983), 4-5.

6 Nasrun Haroen, Fikih Muamalah, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 1.

7 Nasrun Haroen, Fikih Muamalah, 3.

8 Nasrun Haroen, Fikih Muamalah, 8.

Sedangkan Hukum Muamalah adalah hukum yang mengatur tentang hak dan kewajiban dalam masyarakat untuk mencapai Hukum Islam, meliputi hutang-piutang, sewa-menyewa, jual beli dan lain sebagainya.[9] Muamalah diatur dengan sebaik-baiknya agar manusia dapat memenuhi kebutuhan tanpa memberikan *mudhorat* kepada orang lain.[10]

Adapun yang termasuk dalam *muamalah* antara lain tukar-menukar barang, jual beli, pinjammeminjam, upah kerja, serikat dalam kerja dan lain-lain. Dari definisi di atas dapat dipahami Fiqih Muamalah adalah pengetahuan tentang kegiatan atau transaksi yang berdasarkan hukum-hukum syariat, mengenai perilaku manusia dalam kehidupannya yang diperoleh dari dalil-dalil Islam secara rinci. Sehingga Fiqih Muamalah adalah keseluruhan kegiatan muamalah manusia berdasarkan hukum-hukum Islam yang berupa peraturan-peraturan yang berisi perintah atau larangan seperti wajib, sunah, haram, makruh dan mubah. Hukum-hukum fiqih terdiri dari hukum-hukum yang menyangkut urusan Ibadah dalam kaitannya dengan hubungan vertikal antara manusia dengan Allah dan urusan muamalah dalam kaitannya dengan hubungan horizontal antara manusia dengan manusia lainnya.[11]

Secara umum ruang lingkup Fiqih Muamalah terdiri dari pertama, ruang lingkup *Adabiyah* yaitu mencakup segala aspek yang berkaitan dengan masalah adab dan akhlak, seperti *ijab* dan *qabul*, *riba, garar, maisir* saling meridai, tidak ada keterpaksaan, kejujuran penipuan, pemalsuan, penimbunan dan segala sesuatu yang bersumber dari indra manusia yang

---

[9] Nasrun Haroen, Fikih Muamalah, 44.

[10] Nazar Bakri, Problematika Pelaksanaan Fikih Islam, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), h.57.

[11] Hendi Suhendi, Fikih Muamalah (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), 5.

kaitannya dengan harta dalam hidup bermasyarakat. Kedua, ruang lingkup *Madiyah* yaitu mencakup segala aspek yang terkait dengan kebendaan, yang halal haram & subhat untuk diperjual belikan, benda-benda yang menimbulkan kemudharatan dan lain-lain. Dalam aspek madiyah ini contohnya adalah akad, jual beli, jual beli *salam* dan *istishna', ijarah, qardh, hawalah, rahn, mudharabah, wadi'ah* dan lain-lain.[12]

Kaidah yang dasar dan paling utama yang menjadi landasan kegiatan muamalah adalah kaidah: "hukum dasar Muamala adalah diperbolehkan, smapai ada dalil yang melaarangnya".

Prinsip ini menjadi kesepakatan dikalangan ulama. Prinsip ini memeberikan kebebasan yang sangat luas kepada manusia untuk mengembangkan model transaksi dan produk-produk akad dalam bermuamalah.

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa fikih muammalah adalah Ilmu pengetahuan yang berisi tentang aturan-aturan Allah yang wajib ditaati yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dalam usahanya untuk mendapatkan alat-alat keperluan jasmaninya serta mengembangkannya dengan cara yang paling baik.

Ruang lingkup fiqih muamalah terdiri dari dua macam:

1. Ruang lingkup *Adabiyah* yaitu mencakup segala aspek yang berkaitan dengan masalah adab dan akhlak, seperti *ijab* dan *qabul*, saling meridai, tidak ada keterpaksaan, kejujuran penipuan, pemalsuan, penimbunan dan segala sesuatu yang bersumber dari indra manusia yang kaitannya dengan harta dalam hidup bermasyarakat.

[12] Hendi Suhendi, Fikih Muamalah, 5.

2. Ruang lingkup *Madiyah* yaitu mencakup segala aspek yang terkait dengan kebendaan, yang halal haram & subhat untuk diperjual belikan, benda-benda yang menimbulkan kemudharatan dan lainlain. Dalam aspek madiyah ini contohnya adalah akad, jual beli, jual beli *salam* dan *istishna, ijarah, qardh, hawalah, rahn, mudharabah, wadiah* dan lain-lain. Prinsip dasar muamalah adalah Hukum asal dalam *Muamalah* adalah mubah (diperbolehkan), Sukarela tanpa mengandung unsur-unsur paksaan, memelihara nilai-nilai keadilan, menghindari unsurunsur penganiayaan, mendatangkan manfaat dan menghindari mudharat dalam bermasyarakat, *saddu Al-Dzari'ah*, larangan *ihtikar*, larangan *garar*, larangan *maisir,* larangan *riba.*

C. Jinayah

Berdasarkan unsur-unsur jarimah atau tindak pidana, objek utama kajian fiqh jinayah dapat dibedakan menjadi tiga bagian, yaitu al-rukn al-syar'î atau unsur formil, al-rukn al-mâdî atau unsur materil, dan al-rukn al-adabî atau unsur moril.[13]

Al-Rukn al-syar'î unsur formil ialah unsur yang menyatakan bahwa seseorang dapat dinyatakan sebagai pelaku jarimah jika ada undang-undang yang secara tegas melarang dan menjatuhkan sanksi kepada pelaku tindak pidana.[14]

---

[13] Muhammad Abu Zahrah, Al-Jarîmah wa Al-'Uqûbah fî Fiqh Al-Islâmî, Al-Jarîmah, (Al-Qahirah: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1998), , 393–395 dan Abdul Qadir Audah, Al-Tasyrî' Al-Jinâ'î Al-Islâmî, (Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 1992), cet. ke-11, jilid II, 793–817.

[14] Muhammad Abu Zahrah, Al-Jarîmah wa Al-'Uqûbah fî Fiqh Al-Islâmî, Al-Jarîmah, 793–817.

Al-Rukn al-Mâdî unsur materiil ialah unsur yang menyatakan bahwa seseorang dapat dijatuhkan pidana jika ia benar-benar terbukti melakukan sebuah jarimah, baik yang bersifat positif (aktif dalam melakukan sesuatu) maupun yang bersifat negatif (pasif dalam melakukan sesuatu).[15]

Al-Rukn al-adabî atau unsur moril ialah unsur yang menyatakan bahwa seseorang dapat dipersalahkan jika ia bukan orang gila, anak di bawah umur, atau sedang berada di bawah ancaman.[16] Itulah objek utama kajian fiqh jinayah jika dikaitkan dengan unsur-unsur tindak pidana atau arkân al-jarîmah. Sementara itu, jika dikaitkan dengan materi pembahasan, di mana hal ini erat hubungannya dengan unsur materiil atau al-rukn al-mâdî, maka objek utama kajian fiqh jinayah meliputi tiga masalah pokok, yaitu sebagai berikut.

1. Jarimah qishash yang terdiri atas Jarimah pembunuhan dan Jarimah penganiayaan.
2. Jarimah hudud yang terdiri atas *Jarimah zina, Jarimah qadzf* (menuduh muslimah baik-baik berbuat zina), *Jarimah al-khamr* (meminum minuman keras), *Jarimah al-baghyu* (pemberontakan), *Jarimah al-riddah* (murtad), Jarimah al-sariqah (pencurian) dan *Jarimah al-hirâbah* (perampokan).[17]

---

15 Muhammad Abu Zahrah, Al-Jarîmah wa Al-'Uqûbah fî Fiqh Al-Islâmî, Al-Jarîmah, 393–395.

16 Muhammad Abu Zahrah, Al-Jarîmah wa Al-'Uqûbah fî Fiqh Al-Islâmî, Al-Jarîmah, 393–395.

17 Muhammad Abu Zahrah, Al-Jarîmah wa Al-'Uqûbah fî Fiqh Al-Islâmî, Al-Jarîmah, 137dan Abdul Qadir Audah, Al-Tasyrî' Al-Jinâ'î Al-Islâmî, ,. 6.

3. Jarimah ta'zir

Jarimah ta'zir yaitu semua jenis tindak pidana yang tidak secara tegas diatur oleh Alquran atau hadis. Aturan teknis, jenis, dan pelaksanaannya ditentukan oleh penguasa setempat. Bentuk jarimah ini sangat banyak dan tidak terbatas, sesuai dengan kejahatan yang dilakukan akibat godaan setan dalam diri manusia.

D. Siasah

Fiqh siyasah merupakan *tarkib idhafi* atau kalimat majemuk yang terdiri dari dua kata, yakni *fiqh dan siyasah*. Secara etimologi, *fiqh* merupakan bentuk *masdhar* (*gerund*) dari *tashrifan* kata *faqiha yafqahu-fiqhan* yang berarti pemahaman yang mendalam dan akurat sehingga dapat memahami tujuan ucapan dan atau tindakan tertentu. Sedangkan secara terminologi, *fiqh* lebih populer didefinisikan sebagai ilmu tentang hukum-hukum *syara*' yang bersifat perbuatan yang dipahami dari dalil-dalilnya yang rinci.[18]

Sementara mengenai asal kata *siyasah* terdapat tiga pendapat:

Sebagaimana dianut al-Maqrizy menyatakan, *siyasah* berasal dari bahasa mongol, yakni dari kata *yasah* yang mendapat imbuhan huruf sin berbariskasrah di awalnya sehingga di baca *siyasah*. Pendapat tersebut di dasarkan kepada sebuah kitab undang-undang milik Jengish khan yang berjudul ilyasa yang berisi panduan pengelolaan Negara dengan berbagai bentuk hukuman berat bagi pelaku tindak pidana tertentu. Ibn Taghri

[18] Ibnu Syarif, Mujar dan Zada, Khamami, Fiqih siyasah; Doktrin dan Pemikiran PolitikIslam (Jakarta: Erlangga, 2008), 31.

Birdi, *siyasah* berasal dari campuran tiga bahasa, yakni bahasa Persia, turki dan mongol.

Ibnu Manzhur menyatakan, *siyasah* berasal dari bahasa arab, yakni bentuk *mashdar* dari *tashrifan* kata *sasa-yasusu-siyasatun*, yang semula berarti mengatur, memelihara, atau melatih binatang, khususnya kuda. Sejalan dengan makna yang disebut terakhir ini, seseorang yang profesinya sebagai pemelihara kuda.[19]

Secara terminologis banyak definisi *siyasah* yang di kemukakanoleh para yuridis Islam. Menurut Abu al-Wafa Ibn „Aqil, *siyasah* adalah suatu tindakan yang dapat mengantar rakyat lebih dekat kepada kemaslahatan dan lebih jauh dari kerusakan , kendati pun Rasulullah tidak menetapkannya dan Allah juga tidak menurunkan wahyu untuk mengaturnya.[20]

Objek kajian *fiqh siyasah* meliputi aspek pengaturan hubungan antara warga negara dengan warga negara, hubungan antar warga negara dengan lembaga negara, dan hubungan antara lembaga negara dengan lembaga negara, baik hubungan yang bersifat intern suatu negara maupun hubungan yang bersifat ekstern antar negara, dalam berbagai bidang kehidupan. Dari pemahaman seperti itu, tampak bahwa kajian *siyasah* memusatkan perhatian pada aspek pengaturan.

Secara garis besar maka objekkajiannya adalah *pertama*, peraturan dan perundang-undangan, *kedua*, pengorganisasian dan pengaturan kemaslahatan, dan *ketiga,* hubungan antar penguasa dan rakyat serta hak dan kewajiban masing- masing dalam mencapai tujuan negara.

---

[19] Djazuli, Fiqh Siyasah (Damascus: Dar al-Qalam, 2007),45.
[20] Djazuli, Fiqh Siyasah (Damascus: Dar al-Qalam, 2007), 45.

Fikih siasah berasal dari dua kata berbahasa Arab *fiqh* dan *siyasah*. Dalam upaya memperoleh pemahaman yang tepat tentang apa yang dimaksud dengan *Fiqh siyasah*. Dari uraian tentang pengertian istilah *fiqh* dan *siyasah* dari segi etimologis dan terminologis dapat disimpulkan bahwa pengertian *Fiqh siyasah* atau *Fiqh Syar'iyah* ialah 'ilmu yang mempelajari hal-hal dan seluk-beluk pengatur urusan umat dan negara dengan segala bentuk hukum, pengaturan dan kebijaksanaan yang dibuat oleh pemegang kekuasan yang sejalan dengan dasar-dasar ajaran syariat untuk mewujudkan kemaslahatan umat.

Para ulama berbeda pendapat dalam menentukn ruang lingkup kajian *fiqh siyasah*. Sebagian ada yang menetapkan lima bidang. Sebagian lagi menetapkan kepada empat atau tiga bidang pembahasan, bahkan ada sebagianulama yang membagi ruang lingkup kajian *fiqh siyasah* menjadi delapan bidang.

Menurut al-Mawardi, ruang lingkup kajian *fiqh siyasah* mencakup Kebijaksanaan pemerintah tentang peraturan perundang-undangan (*Siyasah Dusturiyah*), Ekonomi dan militer (*Siyasah Maliyah*),Peradilan (*Siyasah Sadha'iyah*), Hukum perang (*Siyasah Harbiah*) dan Administrasi negara (*Siyasah Idariyah*).

Ibn Taimiyah meringkasnya menjadi empat bidang kajian yaitu Peradilan, Administrasi Negara, Moneter Serta hubungan internasional. Abdul Wahhab Khallaf lebih mempersempitnya menjadi tiga bidang kajian saja yaitu Peradilan, Hubungan internasional dan keuangan Negara.

Berdasaran perbedaan pendapat di atas, pembagian *fiqh siyasah* dapat di sederhanakan menjadi tiga bagian pokok, sebagai berikut:

1. Politik perundang-undangan (*al-Siyasah al-Dusturiyah*). Bagian ini meliputipengkajian tentang penetapan hukum (*tasyri'iyah*) oleh lembaga legislatif, peradilan (*qadha'iyah*) oleh lembaga yudikatif, dan administrasi pemerintahan (*idariyah*) oleh birokrasi atau aksekutif.
2. Politik luar negeri (*al-Siyasah al-Kharijiah*). Bagian ini mencakup hubungan keperdataan antara warga muslim dengan warga negara non-muslim (*al-Siyasah al-Duali al-'Am*) atau disebut juga dengan hubungan internasional.
3. Politik keuangan dan moneter (*al-Siyasah al-Maliyah*). Permasalahan yang termasuk dalam siyasah maliyah ini adalah negara, perdagangan internasional, kepentingan/hak-hak publik, pajak dan perbankan.[21]

Berbeda dengan tiga pemikiran di atas, T.M. Hasbi malah membagi ruanglingkup *fiqh siyasah* menjadi delapan bidang yaitu Politik pembuatan perundang-undangan, Politik hokum, Politik peradilan, Politik moneter/ekonomi, Politik administrasi, Politik hubungan internasional, Politik pelaksanaan perundang-undangan dan Politik peperangan.[22]

---

21 Muhammad Iqbal, Fiqh Siyasah; Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam (Jakarta: PrenadaMedia, 2014), Cet Ke-1. h. 14.

22 Muhammad Iqbal, Fiqh Siyasah, 15.

LEMBAGA BAHTSUL MASA'IL
PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI SUMATERA UTARA

DAFTAR PUSTAKA

Ansari, *Hukum Syara' dan Sumber-sumbernya: Sebuah Pengantar Memahami Kajian Ushul Fikih,* Jakarta: Menara Buku, 2013.

Asymuni, Ahmad bin. *Al-Ijtihād wa al-Taqlīd,* Kediri: al-Ma'had al-Islāmī Hidāyah al-Thullāb, tth.

Djazuli, A. & Nurol Aen, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2000.

Djazuli, A. *Kaidah Kaidah Fikih*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.

Hanafi, A. *Pengantar Dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Hanafie, A. *Ushul Fiqih,* Jakarta: Widjaya, 1993.

Hasbiyallah, Fiqh dan Ushul Fiqh Metode Istinbath dan Istidlal, Bandung: PT Remaja, 2014.

Khalaf, 'Abdul Wahab *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet. VII, Kairo: Dar al-Qalam lil at-Tiba' wa at-Tauzi', 1978.

Manzur, Ibnu. *lisanul arabi,* Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, 2010.

Qaradhawi, Yusuf Al-. *Bagaimana Berinteraksi Dengan Peninggalan Ulama Salaf,* Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003.

Shiddieqy, T. M. Hasbi Ash-. *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1981.

Suratmaputra, Ahmad Munif. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.

Sya'ban, Zakiyuddin. *Ushul al-Fiqh al-Islamy,* Mesir: Dar al-Ta'lif, t.t.

Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam,* Padang: Angkasa Raya, 1993.

Tiharjanti, Ummu Isfaroh. *Penerapan Saddud Zara'I Terhadap Penyakit Genetik Karier Resesif dalam Perkawinan Inbreeding,*

TENTANG PENULIS

Al-Hafizh Idris Siregar, S.Th.I., M.Ag, lahir di Batunanggar, 06 Mei 1992. Merupakan Dosen UIN-SU Medan dan juga merupakan Dosen Ma'had Aly Sumut. Suami dari Bismi Radiah, M.Ag. ini menyelesaikan Pendidikan Dasar SD Negeri No. 16621 Desa Batunanggar (2005); MTsS Pondok Pesantren Syahbuddin Mustafa Nauli, Kec. Hulu Sihapas (2008); MAS Pondok Pesantren Syahbuddin Mustafa Nauli, Kec. Hulu Sihapas (2011); Yayasan Tahfiz Al-Qur'an al-Hidayah Bandar Selamat (2012); Kursus Bahasa Inggris Saint Mark, Aksara (2014); S-1 Fakultas Ushuludin, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (2015); S-2 Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (2017).

Selain aktif sebagai pengajar, penulis juga aktif menjalankan Tri Dharma Perguruan Tinggi. Beberapa karya yang sudah dipublikasikan adalah: Kritik Kontekstualisasi Pemahaman

Hadis M. Syuhudi Ismail (Jurnal at Tahdis; Vol. 1, No. 1 Tahun 2017); Larangan Memulai Salam Terhadap Non Muslim (SHAHIH: Jurnal Ilmu Kewahyuan; Vol. 2, No. 2 Tahun 2019); Kesahihan Matan Hadis Menurut M. Syuhudi Ismail (SHAHIH: Jurnal Ilmu Kewahyuan; Vol. 3, No. 1 Tahun 2020); Paradigma Baru Hadis : Telaah Pemikiran M. Syuhudi Ismail (SHAHIH: Jurnal Ilmu Kewahyuan; Vol. 3, No. 2 Tahun 2020); Ilmu Hadis Dasar (Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2019); Islam Nusantara: Sejarah, Manhaj, dan Dakwah Islam Rahmatan Lil'Alamin di Bumi Nusantara, Cet. Pertama (Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2019); Tafsir Ayat-Ayat Tarbiyah (Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2020); Kaedah Kesahihan Matan Hadis M. Syuhudi Ismail (Penelitian).

MAJELIS WAKIL CABANG

NAHDLATUL ‘ULAMA

KECAMATAN MEDAN PERJUANGAN

MEDAN – SUMATERA UTARA – INDONESIA